إشراق هياكل النور

لكشف ظلمات شواكل الغرور

تأليف

غياث الدين منصور دشتكى شيرازى

(٨٦٦ - ٩٤٩ هـ)

تقديم وتحقيق

علي اوجبي

إشراق هياكل النور

لكشف ظلمات شواكل الغرور

تالیف

غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی

(۸۶۶ - ۹۴۹ ھ)

تقدیم وتحقیق

علی اوجبی

دشتکی، منصور بن محمد، ۸۶۶ - ۹۴۸؟.

[اشراق هیاکل النور عن ظلمات شواکل الغرور]

اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور / تألیف غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی؛ تقدیم و تصحیح علی اوجبی.- تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۲.

نود و شش؛ ۵۱۹ ص. : (میراث مکتوب ۱۱۵: علوم و معارف اسلامی ۴۴)

ISBN 964-6781-82-9

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا

ص. ع. لاتینی شده: ISHRĀQ HAYĀKIL AL-NŪR LI-KASHF ZULUMĀT SHAVĀKIL AL-GHARŪR

کتاب حاضر شرحی بر «شواکل الحور» جلال الدین دوانی است، که خود شرحی بر هیاکل النور سهروردی می‌باشد

کتابنامه: ص [۵۱۵] - ۵۱۹؛ همچنین به صورت زیرنویس.

[illegible] یحیی بن حبش، ۵۴۹؟ - ۵۸۷ ق. هیاکل النور - نقد و تفسیر. ۲. دوانی، محمد بن اسعد، [illegible] واکل الحور - نقد و تفسیر. ۳. فلسفه اسلامی. الف. سهروردی، یحیی بن حبش، [illegible] ۵۸۷ ق. هیاکل النور. شرح. ب. دوانی، محمدبن اسعد، ۸۳۰ - ۹۰۸؟ ق. شواکل الحور. شرح. [illegible] اوجبی، علی، ۱۳۴۳ - ، مصحح. د. عنوان: هیاکل النور. شرح. هـ. عنوان: شواکل الحور. شرح.

BBR ۹۷۵ / ۵ الف

۶۸۹/۱

کتابخانه ملی ایران

۸۲ - ۲۰۹۸۹ م

اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور

تألیف: غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی

تقدیم و تحقیق : علی اوجبی

ناشر: میراث مکتوب

حروفچین و صفحه‌آرا: فاطمه اخوان‌فرد

حروف به‌کار رفته در متن:

لوتوس، زر، بدر، جلال، یاقوت، نازنین، Times ، Math symbol

چاپ : ۱۳۸۲

تعداد : ۲۰۰۰ نسخه

شابک: ۹ - ۸۲ - ۶۷۸۱ - ۹۶۴

لیتوگرافی، چاپ و صحافی : رویداد

نشانی ناشر : تهران، ش. پ: ۱۳۱۵۶۹۳۵۱۹

تلفن: ۳ - ۶۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۴۰۶۲۵۸

E-mail: tolid@MirasMaktoob.com

http://www. MirasMaktoob.com

«این اثر با همکاری کنگره بین‌المللی بزرگداشت مکتب فلسفی شیراز منتشر شده است.»

بسم الله الرحمن الرحیم

دریایی از فرهنگ پربار اسلام و ایران در نسخه‌های خطی موج می‌زند. این نسخه‌ها، در حقیقت، کارنامهٔ دانشمندان و نوابغ بزرگ و هویت‌نامهٔ ما ایرانیان است. بر عهدهٔ هر نسلی است که این میراث پرارج را پاس دارد و برای شناخت تاریخ و فرهنگ و ادب و سوابق علمی خود به احیا و بازسازی آن اهتمام ورزد.

با همهٔ کوششهایی که در سالهای اخیر برای شناسایی این ذخایر مکتوب و تحقیق و تتبع در آنها انجام گرفته و صدها کتاب و رساله ارزشمند انتشار یافته، هنوز کار ناکرده بسیار است و هزاران کتاب و رسالهٔ خطی موجود در کتابخانه‌های داخل و خارج کشور شناسانده و منتشر نشده است. بسیاری از متون نیز، اگرچه بارها به طبع رسیده، منطبق بر روش علمی نیست و به تحقیق و تصحیح مجدد نیاز دارد.

احیا و نشر کتابها و رساله‌های خطی وظیفه‌ای است بر دوش محققان و مؤسسات فرهنگی.
مرکز نشر میراث مکتوب در راستای این هدف در سال ۱۳۷۴ بنیاد نهاده شد تا با حمایت از کوششهای محققان و مصححان، و با مشارکت ناشران، مؤسسات علمی، اشخاص فرهنگی و علاقه‌مندان به دانش و فرهنگ، سهمی در نشر میراث مکتوب داشته باشد و مجموعه‌ای ارزشمند از متون و منابع تحقیق به جامعهٔ فرهنگی ایران اسلامی تقدیم دارد.

مرکز نشر میراث مکتوب

فهرست مطالب

مقـدّمهٔ مصحّح

بسم اللّه النور

۱. دورنمایی از حیات سهروردی

شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک ابوالفتح سـهروردی، مشـهور بـه شـیخ اشراق (= به دلیل تأسیس حکمت اشراق) و شیخ مقتول یا شیخ شهید (= چون در جوانی بر سر آرایش کُشته شد) در سال ۵۴۹ هـ. ق در روستای سهروردِ زنجان دیده به جهان گشود.

تحصیلات جدّی خود را در مراغه آغاز کرد. از محضر مـجدالدیـن جـیلی کـه شاگرد با واسطهٔ امام محمّد غزالی (۴۵۰ ـ ۵۰۵ هـ. ق) و از فقهای مشهور شافعی و متکلّمان آشنا با حکمت سینوی بود، اصول فقه و فلسفهٔ مشّاء را فرا گرفت.

آن گاه به شهر پُرآوازهٔ اصفهان رفت که در آن زمان برجسته‌ترین مرکز علمی و پژوهشی به شمار می‌آمد. کتاب البصائر النصیریة عمر بن سهلان ساوی را از ظهیرالدین فارسی فراگرفت که سخت در او تأثیر گذارد.

پس از آموختن دانشهای رسمی، تمایلات صوفیانه در وی قوّت گرفت و برای درکِ محضرِ مشایخ صوفیهٔ ایران به هر شهری سرک کشید و خوشه‌ها برچید و مدّتها به تهذیب نفس و سلوک عملی پرداخت.

او علاقهٔ فراوان به سیر و سفر داشت و سخت مشتاقِ شریکی بود که در تحصیل حقایق همراهش باشد.[1] از این رو، نخست به منطقهٔ آناتولی ترکیه رفت. در شهر ماردین به فخرالدین ماردینی برخورد و گفتگوهای متعدّدی با وی داشت. سپس به شام رفت. به مدّت یک سال (۵۸۴ ـ ۵۸۵ هـ. ق) در دربار دو پادشاه سلجوقی ـ یعنی رکن‌الدین سلیمان و عمادالدین ابوبکر ـ بسر برد و به درخواست آنها به ترتیب رساله‌های پرتو نامه و الألواح العمادیة را نگاشت.

در شهر حلب نیز با ملک ظاهر و پدرش صلاح‌الدین ایّوبی ملاقات کرد. ملک ظاهر شیفتهٔ وی شد و خواست تا درکنارش باشد و او چنین کرد.

پیش‌بینی ماردینی درست از آب درآمد؛ چه در اثر بی‌پروایی سهروردی در اظهار عقاید باطنی و نیز تسلّط و توانِ او در غلبهٔ بر صوفیه و فلاسفهٔ معاصر خود، مورد کینه و حسادت فقها و علمای شام قرار گرفت و بر اثر اصرارِ آنها صلاح‌الدین فرزندش ملک ظاهر را واداشت تا این حکیم جوان را به قتل برساند؛ و چنین شد که در سال ۵۸۷ هـ. ق در سن ۳۸ سالگی چشم از جهان خاکی فروبست و به دیدار معشوق شتافت.[2]

---

۱. ر.ک: مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، ج ۲، (المشارع و المطارحات)، ص ۵۰۵.

۲. برای اطّلاع بیشتر دربارهٔ سرگذشت سهروردی ر.ک:

الف. متون عربی:

آثار البلاد و أخبار العباد، زکریا قزوینی؛ تاریخ الحکماء، ابن قفطی؛ دائرة المعارف الإسلامیة، مصطفی محمود حلمی؛ سیر أعلام النبلاء، شمس‌الدین محمّد ذهبی؛ شذرات الذهب فی أخبار مَن ذهب، ابن عماد حنبلی؛ عیون ←

۲. سهروردی به روایت اشکوری

الشیخ المحیی لمراسم الاشراق، شهاب‌الدین یحیی بن حبش السهروردی المقتول: صاحب ذکای مفرط و فطنت جیّد و عبارت فصیح بود؛ و مانند حکمای متقدّمین به دنیا التفات نمی‌نمود؛ و حکمت ذوقیّه را با حکمت بحثیّه جمع نمود؛ و آنچه او را در اتقان این دو حکمت میسّر گردید، دیگری از حکمای اسلام را میسّر نشد.

و بر صاحبان خِرَد مخفی نخواهد بود که اتقان بحث صحیح و حکمت حقّهٔ متعالیه برای کسی که در سلوک و ذوق و اِعراض از مشتهیات بدنیّه قدم راسخ ندارد، میسّر نمی‌گردد و هرکه بر مجرّد بحث اقتصار نماید، با حکما در شمار نیاید؛ چنانچه این حکیم در یکی از مؤلّفات خود می‌گوید که انسان حکیم نیست مگر بعد

←

الأنباء فی طبقات الأطبّاء، ابن أبی أُصیبعة؛ محبوب القلوب، قطب‌الدین محمّد اشکوری؛ معجم الأُدباء، یاقوت حموی؛ النجوم الزاهرة، ابن تغری؛ نزهة الأرواح و روضة الأفراح، شمس‌الدین محمّد شهرزوری؛ الوافی بالوفیات، صلاح‌الدین صفدی و وفیات الأعیان، ابن خلّکان.

ب. متون فارسی:

ترجمهٔ آثار البلاد و أخبار العباد، محمّد مراد بن عبدالرحمان؛ ترجمهٔ تاریخ الحکما، تصحیح بهین دارایی؛ ترجمهٔ محبوب القلوب، سیّد احمد اردکانی که برای نخستین بار در اثر حاضر به چاپ می‌رسد؛ درّة الأخبار و لمعة الأنوار (ترجمهٔ فارسی تتمّهٔ صوان الحکمة)؛ مناقب العارفین، شمس‌الدین افلاکی؛ نفحات الأُنس و حضرات القدس، عبدالرحمان جامی و دو ترجمهٔ نزهة الأرواح و روضة الأفراح، از ضیاء الدین درّی و مقصود علی تبریزی.

ج. آثار معاصران:

در میان آثار معاصران نیز می‌توان به کتابهایی چون:

سه حکیم مسلمان، تألیف دکتر سیّد حسین نصر؛ سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی، تألیف محمّد کریمی زنجانی اصل؛ سهروردی و مکتب اشراق، از مهدی امین رضوی؛ مقدّمهٔ سه رساله در شیخ اشراق، از دکتر نجفقلی حبیبی و مقدّمهٔ مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، تألیف دکتر سیّد حسین نصر اشاره کرد. در اثر اخیر تقریباً به تمامی منابع موجود در این باره اشاره شده است.

از حصول ملكهٔ خلع بدن براى او. زيرا كه امر از آنچه گفته‌اند عظيم‌تر است و حصول حكمت به كشف منوط است، نه به فكر و نظر و دليل و ترتيب حدّ و رسم، بلكه به نورى است كه حقّ ـ سبحانه و تعالى ـ در دل اندازد و اين نور به آرزو و خواهش حاصل نمى‌گردد، بلكه حصول آن بعد از عنايت حقّ تعالى بسته است به رياضات متتاليه و مجاهدات متواليه و انسلاخ از مشتهيات دنياى دنيّه.

و از رسول خدا (ص) سؤال نمودند از معنى اين آيه كه ﴿أ فَمَنْ شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَهُ للإِسْلاٰمِ﴾ فرمود كه آن نورى است كه حق ـ عزّ و جلّ ـ در دل مى‌اندازد و قلب براى ظهور و نزول محبوب وسيع مى‌گردد؛ و علامت آن دورى نمودن از دار غرور و بازگشت كردن به دار خلود است.

و علوم مقدّسهٔ حقيقيهٔ لدنّيهٔ الهيه به اين نور حاصل مى‌شود؛ و مكاشفات ربّانيه و مشاهدات روحانيه از آن ظاهر مى‌گردد؛ و علوم انبيا و اوليا و مقرّبان و حكما از آن نور است؛ و قواى حسّيه و خياليه را در پيش آن جلوه نيست؛ و سلطان انوار الهيه بر آنها مستولى مى‌شود؛ و اصحاب ذوق به معاينه مشاهده مى‌كنند؛ و اهل بحث در مقام استدلال حيران مى‌مانند.

و بالجمله: شيخ مذكور در صغر سنّ براى طلب علم و حكمت به مراغه رفت و نزد مجدالدين جيلى تلمّذ نمود؛ و از آنجا به اصفهان رفت و كتاب بصائر ابن سهلان ساوجى را در آنجا بر ظهيرالدين فارسي خواند و با مشايخ صوفيه مصاحبت نمود و از ايشان استفاده كرد.

و بعد از آن به رياضت و خلوت مشغول شد تا آنكه به نهايت مقام حكما و غايت مكاشفهٔ اوليا رسيد؛ چنانكه حكايت كرده‌اند كه روزى با جمعى در كنار بركه‌اى نشسته بودند و سخن در معجزات انبيا مى‌رفت. يكى گفت كه شكافتن دريا از همه عجيب‌تر است.

شیخ گفت که آن نسبت به سایر معجزات انبیا عِظَمی ندارد؛ و اشاره به برکه نمود، ناگاه آب به دو نصف منشقّ شد به نحوی که زمینِ برکه را دیدند.

و فاضل شهرزوری در تاریخ خود گفته است که علوم مقدّسهٔ الهیه و اسرار عظیمهٔ ربّانیه‌ای که حکما به رمز ادا نمودند و انبیا به آن اشاره فرمودند، این مرد شناخت و به قوّهٔ ملکوتیه مؤیّد گردید در تعبیر نمودن از آنها در کتاب حکمت اشراق که تا حال مانند آن کتابی تصنیف نشده است؛ و به این سبب او را «مؤیّد به ملکوت» لقب دادند.

و یکی از علمای عامّه که حظّی و نصیبی از علوم حقیقیه نداشت، مسموع شد که این شیخ بزرگوار علم سیمیا می‌دانسته و این اسناد از روی جهل به مقامات عارفان به هم رسیده و ندانسته‌اند که برای اهل تجربه مقامی هست که در آن مقام بر ایجادِ هر چه خواهند قدرت دارند.

و مؤلّف گفته است که شاید مراد این باشد که عرفا قدرت بر ایجاد مُثُل قائمه به ذات در عالم مثال که مظاهر آنها در عالم موجود باشند دارند بر هر صورتی که خواهند از انسانیّت و فرسیّت و غیر آن؛ و از این مقام، در کتاب الهی به مقام «کُنْ» تعبیر شده است در آنجا که می‌فرماید که: «إنّما أمرنا لشیءٍ إذا أردنا أن نقول له کن فیکون.»

و حقیر می‌گوید که معلوم نشد که مؤلّف را داعی بر این تأویل چیست. چه ظاهر کلام فاضل شهرزوری با این تأویل منافی است.

و بالجمله: شیخ مذکور، سیاحت در بلاد بسیار کرد و همیشه شائق بود که کسی را ملاقات نماید که در علوم با او شریک تواند بود و برای او میسّر نشد، چنانکه خود در آخر کتاب مطارحات گفته که «الحال سنّ من به سی سال رسیده و بیشتر عمر من در سفر گذشته و پیوسته مشغول تجسّس و استفسار بوده‌ام و مشارکی که مطّلع بر علوم

شریفه باشد، طلب می‌نموده‌ام و چنان کسی را نیافتم، بلکه به کسی که به آنها ایمان داشته باشد نیز ندیدم.»

و اگر کسی در مقام ذکر کرامات این شیخ بزرگوار برآید، سخن به طول می‌انجامد و هدف سهام تکذیب جاهلان نیز می‌گردد.

درنیابد حالِ پخته هیچ خام　　　پس سخن کوتاه باید والسلام

و شیخ مذکور را با فخرالدین ماردینی صداقت بود و مکرّر به نزد او آمد و شد می‌نمود و ماردینی می‌گفت که من به ذکا و فصاحتِ این جوان هرگز کسی را ندیده‌ام؛ و از کثرت تهوّر و اشتهار و قلّت احترازِ او ترسانم که مبادا همین موجب تلفِ او گردد.

و چون شیخ از ماردینی جدا شد، به شام رفت و از آنجا به حلب آمد و با فقهای آنجا مناظره نمود و کسی او را مجاب ننمود و به این سببْ تشنیعِ فقها بر او بسیار شد؛ و صاحب حلب در آن وقت، ملک ظاهر بن ملکِ ناصر بود؛ شیخ را طلبیده، اکابر مدرّسین و فقها را جمع نمود برای آنکه مباحثهٔ ایشان را بشنود و شیخ در آن مجلس سخنان بسیار گفت و از او فضل عظیم و علم باهر ظاهر گردید و در پیش ملک ظاهر تقرّب پیدا کرد و به او اختصاص به هم رسانید و این سببِ زیادتیِ تشنیع فقها گردید و برکفر او محضرها نوشتند و به نزد ملک ناصر پدر ملک ظاهر فرستادند و نوشتند که اگر این جوان با ملک ظاهر باشد، اعتقادِ او را فاسد می‌سازد و به هر ناحیه که رود، اهلِ آن را فاسد می‌گرداند و بر آن سخنان دیگر نیز افزودند و ملک ناصر به پسرش نوشت که باید این جوان سهروردی را به قتل رسانی؛ و ملک ظاهر در آن عمل اهمال نمود تا آنکه بار دیگر به خطِّ قاضی به او نوشت که باید او را به قتل رسانی و تهدید بسیار در آن درج نمود؛ و چون شیخ را یقین شد که او را خواهند کُشت، خود چنان خواهش نمود که در مکانی تنها باشد و طعام و شراب از او

بازدارند تا خدا را ملاقات نماید و چنین کردند و این واقعه در اواخر سال پانصد و هشتاد و شش در قلعهٔ حلب اتّفاق افتاد و در آن وقت شیخ سی و شش ساله بود و در وقت وفات این اشعار را گفت:

قُل لأصحابی رأونی میّتاً فبکونی إذ رأونی حزنا
لاتظنّونی بأنّی میّت لیس ذا المیّت واللّه أنا
أنا عصفور و هذا قفصی طرت عنه فیحلّ رهنا
و أنا الیوم أُباهی ملأً و أری اللّه عیاناً بهنا

و بعد از وفات او در ظاهر شهر حلب دفن نمودند و دیدند که بر قبر او نوشته بود:

قد کان صاحب هذا القبر جوهرة مکنونة قد براها اللّه من سرف
فلم‌تکن تعرف الأیّام قیمته فردّها غیرة منه إلی الصدف

و یکی از فقهای قزوین حکایت کرده است که در بلاد روم در فصل زمستان در رباطی فرود آمدم و آوازی شنیدم که کسی قرآن می‌خواند. از خادم رباط پرسیدم که کیست قرآن می‌خواند؟

گفت: شهاب سهروردی.

گفتم که : مدّتی است که من آوازهٔ او را شنیده‌ام و دیدار او را آرزومندم. مرا ببر به نزد او.

خادم گفت که: کسی به نزد او نمی‌رود، امّا چون آفتاب بلند شد، بیرون می‌آید و به بام می‌رود و در آفتاب می‌نشیند و چون بیرون آمد، او را ببین.

و من در کنار صفّه منتظر نشستم تا وقتی که بیرون آمد، نمد سیاهی پوشیده بود و کلاهی از همان نمد سیاه بر سر داشت. من برخاستم و سلام کردم و گفتم که: من قصد زیارتِ تو داشتم و از او خواهش نمودم که ساعتی با من در آن صفّه بنشیند. مصلّای خود را در آنجا افکند و در آنجا نشست و من با او سخن می‌گفتم و او در

عالمی دیگر بود و در اثنای سخن به او گفتم که: کاش لباسی غیر از این نمد می‌پوشیدی.

جواب داد که: لباس دیگر چرکین می‌شود.

گفتم : چون چرکین شد، باید شست.

گفت که : من برای جامه شستن به این عالم نیامده‌ام، بلکه مرا شغلی اَهمّ از آن هست.

و یافعی در تاریخ خود از «شیخ سیف‌الدین آمدی» نقل کرده است که در شهر حلب سهروردی را دیدم و می‌گفت که: من تمام روی زمین را مالک خواهم شد.

من از او پرسیدم که: این را از کجا می‌گویی؟

گفت: در خواب دیدم که تمام آب دریا را آشامیدم.

من گفتم که: شاید تعبیر آن علم باشد و آنچه با علم مناسب است.

این تعبیر پسندِ خاطر او نگردید و او مردی بود که عِلْمش بسیار و عقلش کم بود.

و مؤلّف گفته است که «آمدی» مراد شیخ را نفهمیده است. زیرا که مراد شیخ این است که هر که خدا را به حقّ معرفت شناخت، حقّ طاعت را به جا می‌آورد و هر که حقّ طاعت را به جا آورد، هر چیزی او را فرمانبردار می‌باشند و او به حسب حقیقت مالک هر چیز و همهٔ اشیا مملوک او خواهند بود. پس مراد از ملک ارض، تسلّط معنویهٔ مذکوره است و انتساب قلّتْ عقل به شیخ بزرگوار از قلّت تدبّر «آمدی» است مگر آنکه مراد او قلّتِ عقل معاش باشد؛ به سبب آنکه اظهار این امر مفسد امور دنیویّه نمود و حدیث «إنّ أکثر أهل الجنّة البُلْه » نیز بر این معنی دلالت دارد. زیرا که مراد از ابله به تصریح صاحب نهایه غافل از شرّ و مطبوع بر خیر است؛ و امّا ابله به معنی بی‌عقل مقصود از این حدیث نیست؛ و در اشعار منسوبه به حیدر کرّار ـ علیه السلام ـ مذکور است:

أ بـنیّ إنّ مـن الرجـال بـهیمةً فی صورة الرجل السمیع المُبصِر
فـطن بکـلّ رزیّـة فـی مـاله و إذا أُصـیب بـدینه لم یشـعر

و از کلمات شیخ بزرگوار است که اوّل چیزی که به آن وصیّت می‌کنم، تقوا و پرهیزکاری است.

و زیانکار نشد هر که به خدا بازگشت نمود.

و هر که بر او توکّل نمود، معطّل نماند.

و باید که شریعت خود را حفظ نمایی. زیرا که آن تازیانه‌ای است برای راندن بندگان به سوی رضوان.

و هر دعوایی که از کتاب و سنّت شاهدی بر آن نباشد، عبث و باطل است.

و هر که به حبل‌المتین قرآن چنگ نزند، گمراه می‌گردد و در چاه غوایت فرو می‌رود.

و ایضاً از اوست که هر که از عجایبهای سرادقات علّیّین انتهاج به هم نمی‌رساند، از غافلان است؛ و هر که از خوانِ پروردگار عالمیان طعم نمی‌چشد، از زیانکاران است؛ و هر که از اشعّهٔ انوار مقرّبان لذّت نمی‌یابد، از محرومان است.

و از اوست که بر تو باد به تسبیح و قرائت قرآن به نحوی که گویا در شأن تو نازل شده است؛ و چون این خصایل در نفس تو جمع گردید، از مصلحان خواهی بود.

و از اوست که چون ضبط نمایی نفس خود را از اشتغال به زاید از مهم ضروری بدن خود، کامل گردانی نفس را به علم و صاحب فضایل بسیار خواهی بود.

و از اوست که چون ذکای نفس ناطقه به مرتبهٔ کمال رسید و به امداد قدس مؤیّد گردید، هیچ عجب نخواهد بود که در قوّت به جایی رسد که گویا نفس عالم است.

و از اوست که بعد از مشاهدهٔ تفاوت افراد نوع در ذکا، می‌توان گفت که ادراک علوم بدون تعلّم ممتنع نخواهد بود.

و مؤلّف در این مقام، علم را به دو قسم ارثیّه و کسبیّه کرده و گفته است که علومی که احتیاج به تعلّم ندارد، همان علوم ارثیّه است که ورّاث انبیا از ایشان اقتباس می‌نمایند و اوصیای ایشان بدون کسب فرامی‌گیرند و علومی که به وراثت نباشد، البتّه به کسب محتاج است و از کسب آن کمالی حاصل نمی‌شود و فایده نمی‌بخشد.

و این سخن مؤلّف غریب و غیر مناسب مقام است و باکلام شیخ به هیچ وجه درست نمی‌آید.

و ایضاً از کلمات اوست که باید نفس ناطقه استعلا بر بدن داشته باشد، نه آنکه بدن بر نفس غالب باشد؛ و کمال نفس از رهگذر علاقهٔ به بدن خُلق و موسوم به عدالت است؛ و خُلق بنابر تحقیق شارح اشراق ملکهٔ نفسانیّه است که مقتضی سهولت صدور فعل باشد از نفس بدون احتیاج به تفکّر و رویّه؛ و عدالتْ اعتدال و توسّط در قوّهٔ ناطقه و قوّهٔ غضبیّه و قوّهٔ شهویّه است؛ به این معنی که در هر سه قوّه‌ها بر وسط سلوک نموده، از افراط و تفریط آن احتراز ورزد.

و ایضاً از اوست که باید که اختلاف عبارات تو را بازی ندهد و بدرستی که در روز بعث از هر هزار نفر نُه صد و نود و نُه نفر مبعوث می‌گردند که کُشتهٔ عبارات و ذبیحِ اشارات‌اند و خون ایشان در گردنِ این است که از معانی غافل مانده‌اند و به عبارات دل داده‌اند.

و از اوست که صاحب عزیمت باش. زیرا که عزائم ناس، اسباب را به حرکت می‌آورد.

و از اوست که حقیقت یکی است مانند آفتاب؛ و به تعدّد مظاهر و بروجْ متعدّد نمی‌شود. شهر یک شهر است و دروازه‌های بسیار دارد و راههای دخول در آن بعضی سخت است و بعضی آسان.

و از اوست که چنان از شهوات روزه‌دار باش که جز به استهلال هلال موت آن روزه منقطع نگردد.

و بدون ورود بر ساحت بارگاه حضرت مبدأ و معید، عید میسّر نشود.

و در تاریکی شب نماز بجاآور در حالتی که تحیّر حواس و پستی انفاس تو را در خوف اندازد و ملجأ گرداند تو را به التجا بردن به نورالأنوار.

و گفته است که بر بارگاه ملکوت بایست و بگو:

یا قیّوم! الظلام قد أحاط بی و حیّاتُ الشّهوات لسعتنی و تماسیحُ الهوىٰ قصدتنی و عقارب الدنیا لذعتنی؛ ترکتَنی بین خصومی غریباً وحیداً.

یا أرحم عَلَیَّ من أبویّ! أنقِذْنی و خلِّصنی. أدعوک یا ربّ بأنین المذنبین. أدعوک یا ربّ بتأوّه المجرمین. أُنادیک یا ربّ نداء غریقٍ فی بحر الطـبیعة هالکٍ فی مهمّة الشهوات. ها أنا مطروح علی باب کبریائک.

أ یحسن من لطفک ردّ الفقیر خائباً؟!

أ یلیق بجودک طرد الکئیب قانطاً؟!

کلّ عبد إذا استجار مولاه أجاره؛ فما لعبدک قد استجار بک فلاتجیره؟!

أسیر علی الباب واقف یشکو من جیران سوء؛ لکلّ أسیرٍ قومٌ یرحمونه؛ فما بال أسیرک لاترحمه بنظرٍ منک؟!

عبید الآثمین فی فرح و نـیل؛ إذا لاذوا بـموالیـهم إلیـهم؛ فـما لعبدک المتجلیٔ بجانب جبروتک لاتلتفت إلیه بجذبةٍ من جذبات نورک؟!

أ فیرجع عبید الآثمین مسرورین و عبدک یرجع خائباً عن نورک منتکس الرأس منهم؟!

فهلّا یقول عبدة الآثمین ویل لک ما بالک لم‌ینتظر إلیک مولاک؟! سعدنا و شقیتَ و وصلنا و بقیتَ. ویل لک هذه عطایا موالینا فأین عطیّة مولاک؟!

سبحان ربّ الجبروت أنت سبّوح قدّوس، ربّ الملائکة و الروح؛ أذقنی حلاوة أنوارک و أهلّنی لمعرفة أسرارک.

أیضاً از عبارات اوست:

إلهی! کم من عبدٍ آبقٍ آلّم به مرض فطرده الناس و لم‌یرضوا بمجارته؛ فحملوه و طرحوه علی باب مولاه؛ فبینا ینوح علی نفسه إذ أشرف علیه صاحبه؛ فرحم ذلّته و غربته؛ فقال: یا عبد سوء! هربتَ عنّی ثمّ عُدتَ إلیّ حین لم‌یقبلک غیری؛ فعفوت عنک.

إلهی! أنا العبد الآبق حلّ بی مرض المعاصی. ها أنا ساقط علی باب کبریائک علی ظمأ؛ فما بال مریضک لاتعالجه و ظمآن لطفک لاتسقیه شربة من زلال عفوک؟!

یا مَن قذف نوره فی هویّات السابقین و تجلّی بجلاله علی أرواح السائرین و انطمست فی عظمته ألباب الناظرین اجعلنی من المشتاقین إلیک، العالِمین بلطائفک.

یا ربّ العجائب و صاحب العظائم و مبدع المهیّات و موجد الإنّیات و منزّل البرکات و مظهر الخیرات اجعلنا من المخلصین الشاکرین الذاکرین الذین رضوا بقضائک و صبروا علی بلائک إنّک أنت الحیّ القیّوم ذوالجلال العظیم و الأبدی المتین، الغفور الرحیم.

و مؤلّف بنابر آنچه عادت و طریقهٔ اوست، در این مقام که لفظ «و رضوا بقضائک» دیده، گفته است که در حدیث قدسی وارد شده است که: «هر که به قضای من راضی نیست و بر بلای من صبر نمی‌کند و بر نعمای من شکر به جا نمی‌آورد، از آسمان و زمینِ من بیرون رود و پروردگاری سوای من طلب نماید» و مستفاد از این حدیث و احادیث دیگر این است که واجب است که بنده به قضای الهی راضی باشد، خواه خیر باشد خواه شرّ.

و در حدیث دیگر وارد شده است که: «رضا بودن به کفر، کفر است و رضا بودن به معصیت، فسق.»

و در میان این دو حدیث به حسب ظاهر منافات است و آنچه در جواب آن مشهور است، این است که کفر و امثال آن مقضیّ است نه قضا و رضا به قضا واجب است نه به مقضیّ.

و یکی از محقّقین گفته است که قضا عبارت است از حکم به وقوع شیء در خارج و آن امری است اضافی؛ و حُسن و قبح و خیر و شرّ امور اضافیه منوط به مضاف الیه است. زیرا که نفس اضافه با قطع نظر از مضاف الیه به این اوصاف متّصف نمی‌گردد.

جواب از اصل اشکال آن است که مقضیّ بالذات همه خیر است و شرّ مقضیّ بالعرض است و آنچه رضا بودن به آن لازم است قضا و مقضیّ بالذات است، نه بالعرض مثل کفر و ظلم و امثال آن.

و یکی از افاضل در دفع ردّ مذکور گفته است که قضا مانند علمْ مجرّد اضافه نیست، بلکه صورت عقلیهٔ ذات اضافه است. زیرا که قضای الهی بحسب تحقیق، وجود جمیع موجودات خارجیه است وجودی عقلی اجمالی بر وجه اشرف و أعلیٰ؛ یعنی جمیع آنچه موجود شده است و خواهد شد، در علم باری تعالی که منزّه از تغییر و قصور و نقص است، موجود است و مقضیّ صور کائنه و موادّ خارجیه است که بر وفق قضا جاری می‌گردد. پس قضا را وجودی دیگر است و مقضیّ را وجودی دیگر؛ و نقص و آفت و شرّ و فساد بر مقضیّ وارد می‌تواند شد؛ و صورت عقلیهٔ کفر و معاصی، کفر و معصیت نیست و کفر و معصیت در خارج صورت می‌گیرد. پس مراد آن کس که گفته است که قضا تمام خیر است و رضا بودن به آن واجب است و مقضیّ چنین نیست، این است که قضا صور علمیهٔ موجودات است و مقضیّ وجود خارجیهٔ آنها و صور خارجیه کفر و شرّ می‌تواند بود.

و ایضاً از کلمات صاحب اشراق است که در هر صبح و پسین با نفس خود

محاسبه کن و باید که هر روزِ تو از روزگذشته بهتر باشد اگر چه به قلیل تفاوتی باشد و اگر چنین نباشد، از زیانکاران خواهی بود.

و از اوست که شغل امروز به فردا میانداز. زیرا که مشاغل هر روز به آن روز می‌آید و شاید که تو به فردا نرسی.

و از اوست که نیکو رفیقانند گرسنگی و بی‌خوابی. زیرا که دشمنان خدا ـ یعنی قوا ـ را ضعیف می‌گردانند به این قسم که مرکوب آنها را از پا در می‌آورند و طالب اشراق را مستعدّ حصول اشراق می‌سازند.

و مؤلّف گفته است که شیخ از قوا به اعداء اللّه تعبیر نموده است. برای آنکه سیری کشانندهٔ گناهان و ناقص سازندهٔ ایمان است و از این جهت است که رسول خدا ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمود که آدمی هیچ ظرفی پُر نمی‌سازد که بدتر از پُر ساختن شکمِ خودش باشد؛ و سرّش این است که پُر ساختنِ شکمْ بصیرت را منکوس و فکرت را مشوّش می‌سازد. زیرا که اَبخرهٔ متصاعده از معده به سوی دِماغ بر معادنِ ادراک مستولی می‌گردد؛ و نظر صحیح میسّر نمی‌شود و آدمی از حق بیرون می‌افتد چنانکه در حدیث دیگر فرمود که سیر مخورید که سیر خوردنْ انوار معرفت را از دلهای شما فرو می‌نشاند.

و ایضاً از کلمات شیخ است که عبادت کردن از روی محبّت، بهتر است از عبادت کردن از روی خوف. زیرا که عبْادت از روی خوفْ عادت لئیمان است.

و ایضاً از اوست که اوّل شروع در حکمتْ عدم اعتناست به زخارف دنیا و اوسط آن مشاهدهٔ انوار الهیه است و آخر آن را نهایت نیست؛ و نظر کن و ببین که چگونه نقل شده است حکمت از نظر در روحانیت و معرفت راههای مشاهدهٔ آن به واسطهٔ علوم حقیقیه که تمام اُمم فاضله بر صحّت آن شهادت داده‌اند و اعتماد حکما و مدار حکمت بر آن بوده است به سوی آنچه شیخ مشّائین قرار داده است از اقتصار

بر امور نسبیّه از مقولهٔ متیٰ و جده به نحوی که حال حکمت حقیقیه همین است و بس؛ و سیر طالبان بر همان منوط است و مشهود انوار ملکوت بالمرّه منقطع گردیده است که منتسبان حکمت به هیچ وجه از آن خبر ندارند.

و من به یقین می‌دانم که چون منادی حق به ظهور حقایق ندا کند، این اقاویل ناقصه منطمس و نابود می‌گردد؛ و اگر چیزی از آن باقی ماند، در مواقف جدلیّه در ریاضتهای مبتدی باقی خواهد ماند؛ و مقصود ایشان از تألیف و درهم بافتن این هوسات، تضییع طرایق حکمای اقدمین است.

و چون علومِ موجب مشاهدهٔ انوار ملکوت و اسرار خلوت و دوام ابصار و مطالعهٔ جمال حق را ترک نمودند، حق تعالی این هوسات را بر ایشان مسلّط گردانید. آیا نمی‌بینی که چگونه قلب را قسیّ و وقت را ضایع و فکر را مشوّش می‌سازد و در آن هیچ فایده نیست؟! این قدر هست که سالک را در اوایل امر برای تشحیذِ طبعْ نظرکردن در آن جایز است تا اهلیّتِ تحصیل علوم حقیقیه پیدا کند؛ و امّا اقتصارکردن بر آن، جهل و خسارت است؛ و اگر مرا تصدیق نمی‌کنی، در رموز قدما از قبیل هرمس و افلاطون تأمّل نما تا آنکه بر تو معلوم گردد که ایشان را علوم حقیقیه ورای [مقولهٔ] متیٰ و ملک بوده است.

و در کتاب مطارحات گفته است که سبب انقطاع حکمت از زمین بیشتر آن بود که جمعی از متفلسفه به هم رسیدند و سخن را در اموری که مردم را از حکمت بازداشت، طول دادند؛ و قدح در اَعلم و اَقدم خود نمودند و منتسبان حکمت از اسرار آن غافل ماندند و از ایشان منقطع گردید؛ و چون نور از طائفه‌ای منقطع گردد، بزرگی ایشان برطرف می‌گردد و نفوس ایشان را ذلیل می‌شمارند.

آیا نمی‌بینی آثار قدما و هیبت ایشان را در نفوس و اطّلاع ایشان بر عجایب اشیا از لطایف طریق سلوک و ضعف این گروه و عجز و خواری ایشان را برای آنکه به

ملاذ دنیا اشتغال نمودند؟! و توصیف هدایای ملکوت برای کسی که در شواغل دنیا فرو رفته است چه نفع می‌کند و این گروه را خدا از درگاه خود رانده است و منکر لذّات روحانیه از قبیل عنین است که لذّت وقاع را منکر باشد؛ و ارباب سلوک در زندگی دنیا لذّتها برده‌اند؛ و مبتدی ایشان را نور رباینده هست و متوسّط را نور ثابت و منتهی را نور طامس که هر نوری مضمحلّ می‌سازد و عالم علوی را مشاهده می‌نماید.

وگمان بعض ناس آن است که حصول این انوار به اتّصال و اتّحاد به مبدع است و مبرهن گردیده است که اتّحاد محال است مگر آنکه مقصود از اتّحاد، حالت روحانیه باشد که به مفارقات موافق و ملایم باشد و از آن اتّصال جرمی و امتزاج جسمی و بطلان یکی از آن دو هویّت مفهوم نشود، مثل آنکه نفس در بدن نیست و علاقه در میان نفس و بدن هست که از بدن به «أنا» تعبیر می‌شود؛ و اکثر مردم نفس را فراموش نموده، هویّت خود را در بدن می‌پندارند. پس مانعی از این نخواهد بود که در میان نفس و باری علاقهٔ شوقیهٔ نوریهٔ لاهوتیه به هم رسد به نحوی که شعاع قیّومی حاکم بر بدن گردد و او را از التفات به خود بازدارد و به کلمهٔ « أنا عبید » خود اشاره نماید و تمام إنّیات در نور قاهر غیر متناهی متلاشی گردد.

وگمان بعضی مردم آن است که بارقه علم است یا لذّتی است که از علم حاصل می‌شود؛ و چنین نیست. زیرا که بارقه بدون علم و علم بدون بارقه حاصل می‌گردد.

و بالجمله: حکیم متألّه آن کس است که بدن نسبت به او به منزلهٔ پیراهن باشد که هر وقت خواهد بکند و هر وقت خواهد بپوشد و مادام که انسان مطّلع بر حضرت مقدّسه نباشد و بر خلع و لبس بدن قدرت نداشته باشد، از حکما شمرده نمی‌شود؛ و حکیم اگر خواهد، به عالم نور عروج می‌کند و اگر خواهد به صورتی دیگر ظاهر می‌گردد؛ و این قدرت برای او از آن نوری که بر او تابیده است، حاصل می‌شود،

مانند آنکه از آهنی که در آتش سرخ شده باشد، کار آتش می‌آید و چون نفس لباس شروق را پوشید، به هر چه اشاره نماید حاصل می‌گردد به همان نحو که نفس تصوّر کرده است.

و من از شیعهٔ مشّائیان کسی را نمی‌شناسم که در حکمت الهیه و فقه انوار، قدم راسخ داشته باشد و اگر در این زمان سیر الی اللّه منقطع نشده بود، من این همه تأسّف نمی‌خوردم و اندوهگین نمی‌بودم.

و از اوست که بر درگاه حق گروهی هستند که صدمات اسباب ایشان را مشغول نمی‌سازد و از بلا جزع نمی‌کنند. زیرا که بلا «صراط اللّه» است که قافله‌های مردان از این راه رفته‌اند و اگر در آن راه درآیی، آثار ایشان را خواهی دید و بر اخبار ایشان مطّلع خواهی گردید.

و از اوست که کسانی که بندهٔ فرج و شکم‌اند، در دو عالم ملعون‌اند به لعنی که دنبالهٔ ایشان را قطع می‌کند و وارد می‌سازد ایشان را به برزخی که مشحون به عذاب است.

و از اوست که وهم ابلیس است که برای خلیفه سجده نکرد و در وقتی که ملائکهٔ قویٰ سجده کردند، اِبا و استکبار نمود؛ و از این جهت است که هر چه عقل حکم می‌کند در امور مجرّده از مادّه، وهم آن را انکار می‌نماید و او تا روز بعث از مهلت داده‌شدگان است؛ و چون انسان از قبر بدن مبعوث گردید، اجل آن می‌رسد و از رسول خدا ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ منقول است که «ما منکم من أحد إلّا و له شیطان.»

و از اوست که به نفس خود برای خود عمل کن. زیرا که محتاج به شفیعْ ذلیل است.

و از اوست که برای آخرت بسیار دعا کن. زیرا که نسبت دعا به جلب مطالب، مثل نسبت فکر است به استدعای مطلوب علمی؛ و هر چیزی مهیّاست برای آنچه

مناسب آن است.

و از اوست که از خدا بخواه چیزی را که همیشه با تو باقی ماند.

و از اوست که سعدا فائز گریدند به نعیم ابدی و سرور دائمی در حضرت جلال ربّ العالمین در مقعد صدق نزد ملیک مقتدر که از لذّات خود بیرون نمی‌آیند و برای ایشان در آن حضرت مهیّاست هر چه خواهند و از آن لذّت برند و از عوارض هیولا مجرّد و از مزاحمت قوا خالی‌اند و به انوار شارقه اکتحال نموده، به وجود مفارق خود وجه پروردگار را ناظرند و تمام وجه نفس ایشان وجه و عین است در بهشتی که سبزیِ آن از زبرجد روییده؛ و سنگریزه و سنگ آن درّ و یاقوت است؛ و حیات آن از ارواح طاهره است؛ و چشمه‌سارِ آن ادراک و تعقّل است؛ و قصورِ آن درجات و مراتب است و به هرکس به موجب عمل عطا می‌شود؛ و در دریاهای نور شنا می‌کنند؛ و در فضای ملکوت طیران می‌نمایند، نه تجدّد حالی و نه تغیّر احوالی برای ایشان هست و زحمت و تعبی به ایشان نمی‌رسد؛ و در جنّة المأویٰ در سایهٔ سدرة المنتهی قرار دارند؛ و گاهی به ریاض افق اَعلیٰ بالا می‌روند و ذوات دیگر آن نفوس را به آن افق می‌کشاند مانند جذب مغناطیس حدید را و آن ذوات باقی‌اند و متعلّق به جلال لاهوت؛ و به ذوات خود هیچ التفات ندارند و در دریای بهاء حق غریق؛ و اللّه غالب علی أمره ولکنّ أکثر الناس لا یعلمون.

سلام بر آن نفسی باد که به مبدأ خودْ به واسطهٔ قطع علائق ناسوت نزدیک شده است و سلام بر نفسی باد که ریاح ملکوت بر آن وزیده است. وا شوقاه إلی سرادق القدس وا أسفاه علی العالم العقلی.

و ایضاً از اوست که باید تو را با حق تعالی معامله باشد که هیچ کس از بنی نوع خودت بر آن مطّلع نباشد.

و بدان که دیدهای ملکوت به سوی تو نگرانند. باید که حیا پیشه نمایی. زیرا که

اَعیُنِ پروردگار تو را خواب نمی‌باشد؛ و مطابق این است حدیث منقول از رسول خدا ـ صلی اللّه علیه و آله ـ : «اعبد اللّه کأنّک تراه؛ فإن لم‌تکن تراه فإنّه یراک» و قول صاحب سبحه نیز از اینجا مأخوذ است:

در مقامی که کنی قصد گناه — گر کند کودکی از دور نگاه
شرم داری ز گنه در گذری — پردهٔ عصمت خود را ندری
شرم بادت ز خداوند جهان — که بود واقف پیدا و نهان
بر تو باشد نظرش بی‌گه و گاه — شرم بادت که کنی قصد گناه

و از منظومات شیخ بزرگوار است:

أقول لجارتی و الدمعُ جارٍ — و لی عزم الرحیل عن الدیار
ذرینی أن أسیر و لا تنوحی — فإنّ الشهب أشرقها السواری
و سیر السّائرین إلی نجاح — و حال المسرفین إلی بواری
و إنّی فی الظلام رأیت ضوءاً — کأنّ اللیل زیّن بالنهار
إذا لاقیتُ ذاک الضوء أفنی — فلا أدری یمینی عن یساری
و یأتینی من الصنعاء برقٌ — یذکّرنی بها قرب المزار
و کیف أکون للدیدان طعماً — و فوق الفرقدین رأیتُ داری
أ أرضی بالإقامة فی فلاةٍ — و أربعة العناصر فی جواری
إلی کم أجعل الحیّات صحبی — إلی کم أجعل التنّین جاری
و لی سرّ عظیم منکروه — یدقّون الروؤس علی الجدار

و در تلویحات ذکر کرده است که در وقتی بود که اشتغال من شدید و فکر و ریاضت من بسیار بود؛ و مسئلهٔ علم بر من مشکل شده بود؛ و به مطالعهٔ آنچه در کتب در این مسئله نوشته‌اند، چیزی حاصل نمی‌گردید تا آنکه شبی از شبها خلسه‌ای مانند خواب برای من اتّفاق افتاد و لذّتی مرا دریافت و خود را در میان

نوری درخشنده می‌دیدم؛ و شبح انسانی برای من متمثّل گردید؛ و چون نگریستم، بر من معلوم شد که آن شبح غوث النفوس و امام الحکمة ـ یعنی معلم اوّل ـ ارسطاطالیس است و بر هیبتی بود که مرا به عجب می‌آورد و از هیبتش دهشت داشتم. پس با من تسلیم و ترهیب به عمل آورد و به نحوی که دهشت من برطرف گردید و وحشت من به مؤانست بدل شد. پس شکایت صعوبت آن مسئله را بر او عرض نمودم.

گفت که به نفس خود رجوع کن که حلّ آن خواهد شد.

من کیفیت آن را از او پرسیدم.

گفت که تو ذات خود را ادراک می‌نمایی و این ادراک تو ذات خود را به نفس ذات است یا به غیر آن و اگر به غیر باشد، باید که برای تو قوّهٔ دیگر باشد یا ذاتی دیگر که آن را ادراک نماید؛ و استحالهٔ آن ظاهر است؛ و در صورتی که به ذات باشد یا به اعتبار اثری است برای ذات تو در ذات تو یا نه.

گفتم: بلی به اعتبار اثر است.

گفت که اگر آن اثر مطابق ذات نباشد، آنچه به واسطهٔ آن ادراک شده است، ذات نخواهد بود.

گفتم: آن اثر، صورت ذات من است.

گفت که آن صورت مطلقه است یا مختصّه به صفات.

من دوّم را اختیار کردم.

گفت که هر صورت که در نفس در می‌آید، کلّی است هر چند مرکّب از کلّیات بسیار باشد. پس مانع شرکت نخواهد بود و اگر فرض کنیم که مانع باشد، آن منع به امر خارجی خواهد بود و حال آنکه تو ذات خود را درک می‌نمایی در حالتی که بذاتها مانع شرکت است. پس این ادراک به صورت نیست.

گفتم که من مفهوم «اَنَا» را درک می‌نمایم.

گفت که مفهوم «اَنَا» از این حیثیت که مفهوم «اَنَا» است، مانع از وقوع شرکت نیست و تو خود دانسته‌ای که جزئی از این حیثیت که جزئی است ، کلّی‌تر است و برای «هذا» و «اَنَا» و «نحن» و «هو» معانی معقولهٔ کلّیه هست به حسب مفهوم با قطع نظر از اشارهٔ جزئیه.

گفتم: پس چگونه است؟

گفت که چون علم تو به ذات خودت به قوّه‌ای غیر ذات نیست و تو می‌دانی که ذات خود را بالذّات ادراک می‌نمایی نه به غیر و نه به اثر مطابق و نه به اثر غیر مطابق. پس ذات تو عقل و عاقل و معقول است.

گفتم: از این زیادتر بفرما.

گفت که تو ادراک بدن خود می‌نمایی؛ همان بدن که در آن تصرّف می‌کنی بر سبیل استمرار؟

گفتم: بلی می‌کنم.

گفت: این ادراک به حصول صورت شخص بدن است در ذات تو.

گفتم: نه بلکه به حصول صفات کلّیه است.

گفت که تو بدن خاصّ خود را حرکت می‌دهی و آن را از این حیثیت که جزئی است می‌شناسی؛ و حصول صورت به واسطهٔ صفات کلّیه مانع از وقوع شرکت نمی‌شود. پس نمی‌تواند شد که ادراک آن صورت کلّیه، ادراک این بدن جزئی باشد به نحوی که بر غیر آن صدق نکند.

پس فرمود که تو در کتب ما خوانده‌ای که تفکّر نفس به استخدام مفکّره است و مفکّره تفصیل و ترکیب جزئیات می‌نماید و حدود وسطی را ترتیب می‌دهد؛ و تخیّله راهی به ادراک کلّیات ندارد. زیرا که جسمانی است. پس اگر نفس را بر

جزئیات اطّلاع نباشد، چگونه مقدّمات آن را ترتیب می‌دهد و کلّیات را از جزئیات انتزاع می‌کند؟ و فکر در چه چیز استعمال می‌نماید؟ و چگونه از خیال چیزی را می‌تواند گرفت؟ و افادهٔ تفضیل متخیّله برای نفس چه خواهد بود؟ و چگونه به فکر علم به نتیجه حاصل می‌گردد؟ علاوه بر آنکه متخیّله که جسمانی است چگونه نفس خود را ادراک می‌نماید؟ و صورت مأخوذه از متخیّله در نفس کلّیه است و تو متخیّله و وهم خود را شخصی و جزئی ادراک می‌نمایی؟

گفتم که مرا ارشاد کن؛ خدا تو را از زمرهٔ اهل خیر جزای نیک دهد.

گفت که هرگاه دانستی که ادراک نه به اثر است و نه به صورت؛ پس بدان که تعقّل حضور شیء است نزد ذات مجرّد از مادّه؛ و اگر خواهی بگو که عدم غیبت شیء است از آن ذات؛ و عبارت دوّم تمام‌تر است. زیرا که شیء نزد نفس خود حاضر نیست، امّا از آن غایب هم نیست. امّا نفس مجرّد و غیر غایب از ذات خود است و به قدر تجرّدْ ادراک ذات خود می‌نماید؛ و آنچه از نفسْ غایب است و استحضار عین آن ممکن نیست مثل آسمان و زمین و امثال آن، صورت آنها را حاضر می‌گرداند به این نحو که صور جزئیه در قوا حاضر می‌شوند و صور کلّیه در ذات نفس. زیرا که کلّیات در اجرام منطبع نمی‌توانند شد و آنچه به حسب حقیقت مدرَک است، آن صورت حاضره است نه آنچه در خارج است؛ و اگر آن شیء خارج را مدرک گویند، مجاز خواهد بود و ذات نفس و بدن آن از نفس غایب نیست؛ و چنانکه خیال از نفس غایب نیست، صور خیالیه نیز غایب نیست و نفس ادراک آنها را از راه حضور آنها می‌نماید، نه از راه تمثّل آنها در نفس ذات؛ و هر چند تجرّد نفس بیشتر باشد، ادراک ذات خود را شدیدتر و بیشتر می‌کند؛ و هر قدر تسلّطش بر بدن بیشتر باشد، حضور قوا و اجزای بدن نزد او شدیدتر می‌باشد.

پس فرمود که بدان که علمْ کمال وجود است من حیث الوجود و موجب تکثّر

نمی‌شود؛ و واجب الوجود را حصول آن لازم است. زیرا که واجب الوجود مجرّد از مادّه و وجود بحت است؛ و تمام اشیا به اضافهٔ مبدئیت تسلّطیه نزد او حاضرند. زیرا که تمام از لوازم ذات وی‌اند و ذات او و لوازم ذاتش از او غایب نیست؛ و این عدم غیبت با تجرّد واجب از مادّه ادراک اوست، چنانکه در نفس دانستی و حاصل معنی علمْ عدم غیبت شیء است از مجرّد از مادّه، خواه آن شیء صورت باشد و خواه غیر صورت؛ و اضافه و سلوب در حقّ باری تعالی جایز است و به وحدانیت او اخلال نمی‌کند؛ و تکثّر اسما به اعتبار سلوب و اضافات است و از علم خدا ذرّه‌ای در آسمانها و زمین غایب نیست؛ و اگر برای ما بر غیر بدن تسلّطی که بر بدن هست می‌بود، آن را ادراک می‌نمودیم مثل آنکه بدن را ادراک می‌کنیم.

و از این بیان ظاهر شد که حق تعالی بر همه چیز محیط است و ادراک اعداد وجود می‌نماید؛ و این به نفس حضور آنهاست به نزد او و به حصول مثال و صورت نیست. پس به من فرمود که همین قدر در علم برای تو بس است و مرا ارشاد به امور دیگر نمود که بعضی از آنها را در مواضع این کتاب ذکر کرده‌ام.

من گفتم که معنی اتّصال و اتّحاد نفوس به یکدیگر و به عقل فعّال چیست؟

جواب داد که مادام که شما در این عالمید، از آن محجوبید؛ و چون با کمال از این عالم مفارقت نمایید، اتّحاد و اتّصال برای شما حاصل می‌شود.

من گفتم که ما بر حکما و اخوان تجرید، اطلاق اتـصال را انکـار مـی‌نماییم و می‌گوییم که آن از خواصّ اجسام است.

جواب داد که تو در ذهن خود تعقّل اتّصال مطلق در میان دو جسم مجرّد معقول می‌نمایی و ادراک اعضای حیوان واحد معقول با اتّصال می‌کنی؟

گفتم: بلی می‌کنم.

گفت که آیا در این صورت، طرف معیّن و امتداد مشخّص در ذهن تو هست؟

گفتم: نه.

گفت: همین است اتّصال عقل، و نفوس را در عالم علوی اتّصال عقلی است، نه جرمی؛ و زود باشد که بعد از مفارقت آن را بشناسی.

پس استاد خود افلاطون الهی را ستایش بسیار نمود و من گفتم که کسی از فلاسفهٔ اسلام به مرتبهٔ او رسید؟

گفت: نرسید، بلکه به جزوی از هزار یک رتبهٔ او نرسید و من جماعتی را که می‌شناختم، نام می‌بردم و او التفات نمی‌کرد و چون سخن من به ذکر ابویزید بسطامی و سهل بن عبدالله ششتری و امثال ایشان رسید، در روی او بشاشتی مشاهده کردم و گفت که این گروه حکما و فلاسفهٔ حقّه‌اند که از علوم رسمی گذشتند و به علم اتّصالی حضوری شهودی رسیدند و به علائق هیولا مشغول نشدند «فَلَهُمُ الزُّلْفَىٰ وَ حُسْنُ مَآب» و گذشتند از آنچه ما از آن گذشتیم و سخن گفتند در آنچه ما در آن سخن گفتیم. پس از من جدا شد و من بر مفارقت او گریستم و اندوه بسیار خوردم.[1]

۳. زمینه‌های پیدایش حکمت اشراق

در سیر تاریخی اندیشهٔ اسلامی، عصر طلایی ترجمه، یکی از شاخص‌ترین دوره‌هاست که در رشد و شکوفایی اندیشه و خِرَد جهان اسلام نقش بسزایی داشت. مسلمانان از یک سو در اثر فتوحاتْ و کشورگشایی‌ها و از سوی دیگر با نضج گرفتن نهضت جدید ترجمه که در زمان حکومت خلفای عبّاسی آغاز شد، با فرهنگها و اندیشه‌های جدید آشنا شدند.

---

۱. ترجمهٔ محبوب القلوب، سیّد احمد اردکانی، نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، شمارهٔ ۲۶۸ ط، صص ۲۶۹ ـ ۲۷۹. در سال ۱۳۷۵ ش تصویری از این نسخه از سوی ریاست محترم مرکز نشر میراث مکتوب در اختیارم قرار گرفت و در سال ۱۳۸۰ مجلّد نخست آن در شرح حال و آرای حکمای پیش از اسلام تصحیح و از سوی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی منتشر شد.

با ورود دیدگاههای فلسفیِ فیلسوفان یونانی، متفکّران شیعی که به رویکردهای عقلانی نیز بها می‌دادند و بر علوم ظاهری تعصّب نداشتند، تلاشهای جدیدی را در درک، فهم و بهره بردن از آنها آغازکردند. امّا عالمان و فقهای عامّه از همان ابتدا این گونه تفکّرهای عقلانی را غیردینی انگاشته و به مخالفت پرداختند.

ابونصر محمّد بن طرخان فارابی (۲۶۰ ـ ۳۳۹ هـ . ق) شاید نخستین اندیشمند مسلمانی باشد که در اثبات هماواییِ عقل و دین توفیقهایی را به دست آورد؛ و برای اوّلین بار فلسفه‌ای را تحت عنوان «فلسفهٔ اسلامی» ارائه کرد که برگرفته شده از اندیشه‌های فیلسوفان و آموزه‌های دینی بود.

در تداوم حرکتی که فارابی آغاز کرد، شیخ‌الرئیس بوعلی سینا (۳۷۰ ـ ۴۲۸ هـ . ق) فلسفهٔ اسلامی را در قالب فلسفهٔ مشّاء به اوج شکوه و اقتدار خود رسانید. او تلاش کرد تا با رفع کاستیهای مبنایی و متدیکِ حکمت ارسطویی که در فلسفهٔ اسلامی به بار نشسته بود، فلسفهٔ اسلامی را استحکام بخشد.

هرم نظام فلسفی سینوی بر سه قاعده استوار بود:

۱. آموزه‌های دینی

۲. منطق صوری یا منطق ارسطویی که همان قواعد درست اندیشیدن بود. او در این اندیشه بود که با استفاده از برهان منطقی، قضایای نظری را به نوعی به قضایای بدیهی بازگرداند.

۳. شیوهٔ افلاطونی: شیخ به‌رغم کم‌توجّهیِ بدْوی به گرایشهای اشراقی در فلسفهٔ افلاطون، از برخی عناصر فلسفی و متدیکِ آن بشدّت تأثیر پذیرفت. از میان مجموعهٔ عناصر به کار رفته در اندیشه‌های فلسفی افلاطون، شیوهٔ تحلیل و تقسیم[1]

---

۱. تحلیل یعنی تجزیهٔ یک چیز به اجزای مختلف از حیثیتهای گوناگون؛ و تقسیم عبارت است از بسط یک امر کلّی از طریق انضمام خصوصیات به آن، با استناد به قواعد منطقی.

راکه با عقل‌گراییِ او تناسب داشت برگزید و با آمیختنِ آن با منطق صوری و قواعدِ برگرفته از نصوص دینی و با توجّه بیشتر به مباحث امور عامّه بویژه مباحث مربوط به وجود، طرح جدیدی را برای فلسفهٔ اسلامی پی‌ریزی کرد.

فلسفهٔ سینوی با وجود تمامی قوّتها از همان آغاز با مخالفتهای شدیدی روبرو شد. امّا نتیجه برخلافِ انتظار و خواستِ مخالفان، نظام فلسفیِ جدیدی بود که در کنار بهره‌مندی از استدلال و برهان، صبغه‌ای اشراقی و باطنی داشت.

مخالفان عمدهٔ فلسفهٔ سینوی عبارت بودند از:

۱. فقها و علمای ظاهری: این دسته پیش از ابن‌سینا نیز وجود داشتند و همان گونه که گذشت، عقل و دین، و وحی و خِرَد را متعارض انگاشته، آموزه‌های دینی را مقدّم دانسته و با هر گونه خردورزیِ متّکی بر قیاس و برهان مخالف بودند.

۲. متکلّمان اَشعری به رهبری ابوالحسن اشعری (۲۶۰ - ۳۲۴ هـ. ق) که خود بنیانگذار علم کلامی مستند بر جدل و نقلِ محض بود؛ و ابوبکر باقلانی که بعدها راه وی را ادامه داد.

مخالفتهای این دو گروه، به دلیل عدم درک درست ماهیّت فلسفهٔ سینوی، در ساحتِ نظری، چندان ثمربخش نبود، بلکه تنها از طریق تحت تأثیر قرار دادنِ تودهٔ مردم و حاکمان و والیان، گاه و بی‌گاه عرصه را برای حضور جدّی فلاسفه تنگ می‌کرد.

۳. امام محمّد غزالی: غزالی فقیه و متکلّم زبردستی بود که در اثر تردیدی که در باورهای دینی‌اش به وجود آمده بود، به تصوّف رو آورد و از راه سیر و سلوک و علوم باطنی به یقین دست یافت. از این رو، از آن پس، نزد او رهیافت صوفیانه جای هر گونه دانشِ برهانی و خِرَدگراییِ محض را گرفت؛ و درصدد برآمد تا مانع رشدِ جریان فلسفی سینوی که قدرتمندترین نظام فلسفی دوران او به شمار می‌آمد، شود.

غزالی به دلیل استعداد بالایی که داشت، نخست به مطالعهٔ دقیق مبانی فلسفهٔ سینوی پرداخت و با تألیف کتاب مقاصد الفلاسفة به مخاطبان خود فهماند که درک درستی از این نظام فلسفی دارد.

مقاصد الفلاسفة که در واقع به نوعی برگردان دانشنامهٔ ابن‌سینا به تازی است، چه از لحاظ قوّت و غنای مباحث و چه از حیث شیوهٔ تقریر و نثر و بیان، یکی از بهترین متون فلسفهٔ مشّاء به شمار می‌آید. از این رو، این کتاب ارزشمند به سرعت جای خود را بازکرد و به شهرت و آوازهٔ جهانی رسید.

غزالی پس از نگارش مقاصد، با تألیف شاهکار بی‌بدیل خود ـ یعنی تهافت الفلاسفة ـ به ابطال آن دسته از آرای فلسفی پرداخت که از دید وی با آموزه‌های دینی در تعارض بود. عمدهٔ این اعتراضها و اشکالها در سه ناحیه طرح شد:

۱. قدم هستی
۲. علم الهی به جزئیات هستی
۳. معاد جسمانی[1]

قوّت استدلال غزالی از یک سو و نبود هماوردی در میان فلاسفه که پاسخگوی او باشد، باعث شد تا خورشید فلسفهٔ سینوی در مشرق زمین به افول گراید. امّا اندکی بعد به یاری متفکّرانی چون ابن باجّه (درگذشتهٔ ۵۳۳ هـ . ق)، ابن طُفیل (درگذشتهٔ ۵۸۱ هـ . ق) و ابن رشد (۵۲۰ ـ ۵۹۵ هـ . ق) اندیشه‌های ابن‌سینا در اندلس مطرح گردید. در این میان، نقش ابن رشد از دیگران بسیار متمایز بود. چه او درکنار تلاشهای فراوان در جهتِ شرح و بسط اندیشه‌های ابن سینا، با تألیف تهافت التهافت در برابر حملات کوبندهٔ غزالی به طور جدّی به دفاع از فلسفهٔ مشّاء پرداخت.

۴. امام فخر رازی: یا امام المشكّكين (۵۴۳ ـ ۶۰۶ هـ . ق) آخرین حلقهٔ سلسلهٔ

۱. ر.ک: تهافت الفلاسفة؛ ترجمهٔ علی‌اصغر حلبی، ص ۱۵۵.

مخالفان فلسفهٔ مشّاء، شاگرد مجدالدین جیلی (= شاگرد امام محمّد غزالی) و همدرس با شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹ - ۵۸۷ هـ. ق) بود. او به دلیل انتقادهای پی در پی بر مبانی فلسفهٔ سینوی درکتابهایی چون شرح الإشارات به تندیس تشکیک و پیشوای تردید شهره شد.

فخرالدین رازی نیز همچون غزالی از درکِ و بینش بالایی برخوردار بود. او نیز پس از سالها مطالعه بر روی نظام فلسفی مشّاء، و بعد از تقریر و تبیین آن در قالب آثاری چون المباحث المشرقیّة فلسفه‌ستیزی را پیشهٔ خود کرد و رویکردی انتقادی در پیش گرفت.

البتّه در اینجا نباید از نقش فی الجملهٔ فیلسوفانی چون اَبوالبرکات بغدادی (۵۱۳ - ۵۷۷ هـ. ق) نویسندهٔ کتاب المعتبر در منزوی ساختن فلسفهٔ مشّاء در سده‌های ۵ و ۶ غافل بود.

در هر صورت، در چنین فضایی، حکیمِ جوانِ خوش ذوقی، پا به میدان نهاد و رهیافت فلسفیِ جهان‌شمولِ نوینی را ارائه کرد و آن را «حکمت اشراق» نامید. شیخ شهاب‌الدین سهروردی شاید در آغاز حرکت خویش، تصوّر نمی‌کرد که پیش از پایان یافتن چهارمین دههٔ حیات خویش بر سر باورهای باطنی‌اش به قتل رسد، و برای ارائهٔ نظام فلسفی نوین، چنین بهای سنگینی را بپردازد.

او نیز همچون منتقدان متفکّر حکمت مشّاء؛ نخست در قالب آثاری چون المشارع و المطارحات، التلویحات، المقاومات و اللمحات به تفسیر رهیافتِ مشّائیِ حکمت دست یازید. آن گاه در هیاکل النور آن را نقد می‌کرد و سپس در دیگر آثارش از جمله حکمة الإشراق به تفسیر نگرش فلسفی خود پرداخت.

۴. حکمت اشراق

حال باید ببینیم مقصود از «حکمت اشراق» چیست؟ و منابع فکری این نظام

فلسفی کدام است؟

شاید ابن وحشیه نخستین کسی باشد که در کتاب شوق المستهام فی معرفة رموز الأقلام واژهٔ اشراق را به عنوان گونه‌ای از فلسفه و معرفتی مبتنی بر کشف و شهود، به کار برد که در میان کاهنان مصر رواج داشته.[1]

امّا پس از وی به طور جدّی این اصطلاح همچون واژه «تألّه» از سوی حکیم نابغهٔ ما، شهاب‌الدین سهروردی به کار رفت.

از دید سهروردی، حکمت اشراق که همان حکمت حقیقی است، معادل حکمت ذوقی و علم الانوار و در برابر حکمت مشّاء یا حکمت بحثی قرار دارد. در حکمت اشراق، در کنارِ استدلال و برهان، از کشف و شهود بهره می‌گیرند و در این میان، بیشتر بر عنصر شهود و ذوق تأکید دارند.

او در حکمة الإشراق که شاید مهمترین اثر و شاهکار وی به شمار آید، در این باره می‌گوید:

> کتابنا هذا لطالبی التألّه و البحث؛ و لیس للباحث الذی لم‌یتألّه أو لم‌یطلب التألّه فیه نصیب؛ و لانباحث فی هذا الکتاب و رموزه إلّا مع المجتهد المتألّه أو الطالب للتألّه؛ و أقلّ درجات قارئ هذا الکتاب أن یکون قد ورد علیه البارق الإلهی و صار وروده ملکةً له؛ و غیره لاینتفع أصلاً.
>
> فمَن أراد البحث وحده، فعلیه بطریقة المشّائین؛ فإنّها حسنة للبحث وحده محکمة؛ و لیس لنا معه کلام و مباحثة فی القواعد الإشراقیّة، بل الإشراقیّون لاینتظم أمرهم دون سوانح نوریة.[2]

همان گونه که ملاحظه می‌کنید، او مخاطبانِ خود را منحصر در کسانی می‌داند

---

۱. ر.ک: سه حکیم مسلمان، ص ۷۳ و ۱۸۲.

۲. مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، ج ۲، (حکمة الإشراق)، صص ۱۲ ـ ۱۳.

که به دنبال تألّه و بحث ـ هر دو ـ باشند؛ و بر این تأکید دارد که مفاهیم این کتاب را تنها حکیمان الهی و آنان که در جستجوی تألّه‌اند درخواهند یافت؛ و پایین‌ترین مرتبهٔ خوانندگان حکمة الإشراق کسانی‌اند که پی در پی بارقهٔ الهی بر جانشان افاضه شود و دیگران هیچ سودی از آن نخواهند برد. هرکه به دنبال بحث تنها است، باید به سراغ شیوهٔ مشّائیان برود؛ چه اشراقیان تنها به سوانح نوری دل بسته‌اند.

سهروردی در جای دیگری از مقدّمهٔ اثر یاد شده تصریح دارد که:

و قد رتّبتُ لکم قبل هذا الکتاب و فی أثنائه عند معاوقة القواطع عنه کتباً علی طریقة المشّائین و لخّصتُ فیها قواعدهم و من جملتها المختصر الموسوم بـ «التلویحات اللوحیة و العرشیة» المشتمل علی قواعد کثیرة و لخّصتُ فیها القواعد مع صغر حجمه؛ و دونه «اللمحات»؛ و صنّفتُ غیرهما، و منها ما رتّبتُه فی أیّام الصبی.

و هذا سیاق آخر و طریق أقرب من تلک الطریقة و أنظم و أضبط و أقلّ إتعاباً فی التحصیل و لم‌یحصل لی أوّلاً بالفکر، بل کان حصوله بأمرٍ آخر.[1]

اجمال آن اینکه حکمة الإشراق با شماری از آثارش چون التلویحات و چکیدهٔ آن اللمحات که به شیوهٔ مشّائیان نگاشته، متفاوت است. حکمة الإشراق به حکمت حقیقی نزدیکتر، و نسبت به آثار یاد شده منظّم‌تر، و فراگیری آن آسانتر است؛ و مهمتر آنکه در اثر اندیشه و تفکّر به دست نیامْده، بلکه محصولِ کشف و شهود و افاضهٔ موجودی مجرّد و روحانی است.

سهروردی در المشارع و المطارحات بر این باور است که سلوک غیر قدسی، سلوکی متفلسفانه است و آنها که تنها به دنبال شیوهٔ بحثی و برهانی‌اند، متشبّه به حکمایند:

---

۱ مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، ج ۲، (حکمة الإشراق)، ص ۱۰.

و بظهور مثل هذه المباحث انقطعت الحکمة و اندرست علومُ السلوک القدسی و انسدّ السبیل إلی الملکوت و بقیت أسطرٌ من أقاویل؛ و اغترّ المتشبّهة بالحکماء بها ظنّاً منهم أنّ الإنسان یصیر من أهل الحکمة بمجرّد قرائة کتابٍ دون أن یسلک سبیل القدس و یشاهد الأنوار الروحانیة.[1]

و در توصیه‌های پایانی التلویحات حکیم را منحصر در کسانی می‌داند که از علم شهودی برخوردار باشند:

فعلیک بالعلم التجرّدی الاتّصالی الشهودی لتصیر من الحکماء.[2]

۵. مبانی فکری حکمت اشراق

برخی از منابع فکری حکمت اشراق با تأمّل و غور در اندیشه‌های سهروردی به دست می‌آید و شماری از تصریحات خود وی در برخی از آثارش. در اینجا به طور فهرستوار به این منابع اشاره کرده و تفصیلِ آن را به خواست الهی به همراه ارائهٔ برخی از آثار چاپ نشدهٔ وی در آیندهٔ نزدیک تقدیم خواهیم کرد.

الف. فلسفهٔ مشّاء:

بی‌شکّ سهروردی در مرحلهٔ نخست از درونمایهٔ فلسفهٔ مشّاء در قالب حکمت سینوی ـ شامل منطق، طبیعیات و الهیات ـ بهره برده است؛ و پس از انتقادهای جدّیِ اندیشمندانی چون غزالی به تجدید بنای آن پرداخت. از این روست که وی در مرحلهٔ نخست به تألیف آثاری در حوزهٔ فلسفهٔ مشّاء دست زد و آن را به گونه‌ای که خود می‌فهمید و با قرائتی جدید تبیین و تفسیر کرد.

---

۱. مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، ج ۱، (المشارع و المطارحات)، ص ۳۶۱.
۲. همان، ج ۱، (التلویحات)، ص ۱۲۱.

سهروردی بر این باور بود که حکمت بحثی، ضروری است امّا کافی نیست و برای دستیابی به یقین حتماً باید به حکمت ذوقی دست یازید.

او هیچ‌گاه فلسفهٔ مشّاء را ـ که مبتنی بر استدلال و برهان است ـ به طور کلّی نفی نکرد؛ حتّی اعتقاد داشت که ریشه‌های حکمت اشراق در حکمت مشّاء وجود دارد و ابن‌سینا به سرچشمه‌های حکمت اشراق رسیده، ولی توفیق نیافته که به طور کامل آن را کشف کند.[1]

از این رو، شاید بتوان به تعبیری حکمت اشراق را مرحلهٔ تکامل یافتهٔ حکمت مشّاء به شمار آورد و حکمت مشّاء را مقدّمه ضروری حکمت اشراق و سهروردی را حکیمی مشّائی / اشراقی نامید. بدین معنا که او حکیمی بود که رهیافت سینوی را به خوبی دریافت، کاستیها را مرتفع کرد و آن را به منظری اشراقی و شهودی ارتقا بخشید.

ب. دیدگاههای باطنی غزالی:

با آنکه سهروردی در هیچ یک از آثارش نامی از غزالی نبرده است، برخی از معاصران بر آن‌اند که او در خطوط کلّی نظام فلسفی خویش و نیز در ارائهٔ ثنویت فلسفی مبتنی بر نور و ظلمت از غزالی و کتاب مشکوة الأنوارِ وی تأثیر پذیرفته است.[2]

افزون بر ادّعای یاد شده که دور از واقعیت نیست، بیشتر باید به تأثیرپذیریِ سهروردی از غزالی در ناحیهٔ باور به نقش عنصر کشف و شهود در بازنمایی واقعیات اشاره کرد؛ باوری که از آغاز تمایلات صوفیانه، در جان این حکیم جوان ریشه دواند و در سیر و سلوک عملی و با درک محضر مشایخ صوفیه به رشد و شکوفایی رسید.

---

۱. ر.ک: سه حکیم مسلمان، ص ۷۰ و ۱۸۱.

۲. ر.ک: سه حکیم مسلمان، ص ۷۰ و سرچشمه‌های حکمت اشراق، صص ۲۱۱ ـ ۲۱۴.

ج. آموزه‌های دینی:

همان گونه که گذشت فصل مشترک فیلسوفانی چون فارابی، ابن‌سینا و سهروردی در تلاشهای آنان در جهتِ اثبات هماوایی عقل و دین است. به دیگر سخن هر سه در پی تأسیس و پایه‌گذاری یا کشف نظام فلسفی‌ای بودند که با آموزه‌های دینی سازگار باشد.

سهروردی در کلمة التصوّف ضمن تبیین این نکته که حقیقت واحد است، تأکید دارد هر گونه ادّعایی که دلیلی دینی بر آن گواه نباشد، باطل است.

کلّ دعوی لم‌تشهد بها شواهد الکتاب و السنّة فهی من تفاریع العبث و شُعَب الرفث. مَن لم‌یعتصم بحبل القرآن غوی و هوی فی غیابة جُبّ الهویٰ. أ لم‌تعلم أنّه کما قصرت قوی الخلائق عن إیجادک قصرت عن إعطاء حقّ إشاردک؟ بل ﴿هُوَ الَّذِی أَعْطَیٰ کُلَّ شَیءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَیٰ﴾. قدرته أوجدتک و کلمته أرشدتک.[1]

د. فلسفه‌های اشراقی یونانی:

سهروردی در سطور آغازین حکمة الإشراق نظام فلسفی خود را برگرفته شده از افلاطون[2]، هرمس[3]، انباذقلس[4] و فیثاغورس[5] و حکمایی از این دست می‌داند. او افلاطون را پیشوا و رئیس فلاسفه، هرمس را پدر فلسفه و دیگر حکمای اشراقی یونانی را بزرگان و پایه‌های فلسفه می‌انگارد:

و ما ذکرتُه من علم الأنوار و جمیع ما یبتنی علیه و غیره یساعدنی علیه

---

۱. سه رساله از شیخ اشراق (کلمة التصوّف)، ص ۸۲.

2. Plato. 3. Hermes. 4. Empedocles.

5. Pythagoras.

کلّ مَن سلک سبیل اللّه عزّ و جلّ؛ و هو ذوق إمام الحکمة و رئیسها أفلاطون صاحب الأید و النور، و کذا مَن قبله من زمان والد الحکماء هرمس إلی زمانه من عظماء الحکماء و أساطین الحکمة مثل انباذقلس و فیثاغورس و غیرهما.[1]

هـ. فلسفه‌های حکمای ایران باستان:

حکمای پهلوی و فیلسوفان ایران باستان همچون: جاماسب، فرشاوشور، بزرگمهر و زردشت دیگر اندیشمندانی هستند که از دید وی الهام‌گرِ حکمت اشراقی‌اند:

التی کانت طریقة حکماء الفُرس مثل جاماسف و فرشاوشتر و بوزرجمهر و مَن قبلهم![2]

* * *

کانت فی الفُرس أُمّة یهدون بالحقّ و به کانوا یعدلون؛ قد أحیینا حکمتهم النوریة الشریفة التی یشهد بها ذوق أفلاطون و مَن قبله من الحکماء فی الکتاب المسمّی بحکمة الإشراق و ما سبقتُ إلی مثله.[3]

از عبارت اخیر نکتهٔ لطیف دیگری برداشت می‌شود و آن اینکه او خود را احیاگر حکمت نوریِ حکمای ایران باستان که در جوهره با حکمت اشراقیِ حکمایی چون افلاطون یکی است، می‌داند نه مؤسّس و بنیانگذار فلسفه‌ای جدید.

ذکر این مطلب نیز ضروری است که برخلاف گمان برخی، ثنویتی که در جای جایِ آثار سهروردی مشاهده می‌شود، ثنویتِ شرک‌آلود (= ثنویت در مبدأ هستی) نیست، بلکه نوعی ثنویتِ فلسفیِ نور و ظلمت و ثنویت اخلاقیِ خیر و شرّ است:

---

۱. مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، ج ۲، (حکمة الإشراق)، ص ۱۰. ۲. همان، ص ۱۱.

۳. سه رساله از شیخ اشراق (کلمة التصوّف)، ص ۱۱۷.

و علی هذا یُبتنی قاعدة الشرق فی النور و الظلمة... و هی لیست قاعدة کَفَرة المجوس و إلحاد مانی و ما یفضی إلی الشرک باللّه تعالی و تنزّه.[1]

***

ضلّت المجوسیة حیث قالت: «إنّ للّه شریکاً»؛ إذ لا إثنان هما واجبا الوجود.[2]

۶. هیاکل النور

در میان آثار[3] متعدّدی که از سهروردی به یادگار مانده، پس از حکمة الإشراق شاید مهمترین اثر وی همین رسالهٔ هیاکل النور باشد. چه در آن به ایجاز دربارهٔ دیدگاههای فلسفیِ خویش و ابطالِ آرایِ مخالفان سخن گفته است. در بارهٔ این رساله در سه بخش بحث خواهیم کرد:

---

۱. مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، ج ۲، (حکمة الإشراق)، ص ۱۱.

۲. سه رساله از شیخ اشراق (کلمة التصوّف)، ص ۱۱۷.

۳. شهرزوری آثار وی را بی هیچ گونه ترتیب منطقی این گونه فهرست کرده است: المطارحات، التلویحات، حکمة الإشراق، اللمحات، الألواح العمادیة، هیاکل النور، المقاومات، رمز الموحی، مبدأ و معاد، لسان القلوب، طوارق الانوار، النفحات فی الأصول، کلمة فی التصوّف، البارقات الإلهیة، النغمات السماویة، لوامع الأنوار، الرقیم القدسی، اعتقاد الحکماء، رسالة فی الصبر، رسالة فی العشق، در حال طفولیت، رسالة المعراج، روزی با جماعت صوفیان، رسالهٔ عقل، آواز پر جبرئیل، پرتونامه، غربة الغربیة، یزدان‌شناخت، صفیر سیمرغ، لغت موران، رسالة الطیر، تفسیر آیات کتاب اللّه، غایة المبتدی، رشحات و دعوات الکواکب، الأدعیة، السراج الوهاج، الدعوات الشمسیة، الواردات الإلهیة، تبخیر و تسخیر الکواکب، مکاتبات ملوک و مشایخ، رسالة فی الکیمیاء، الواح عمادی، التسبیحات، العقول و النفوس و العناصر، ترجمهٔ هیاکل النور، شرح فارسی اشارات. ر.ک: ترجمهٔ نزهة الأرواح، صص ۴۶۳ ـ ۴۶۴.

لویی ماسینیون در:

Recevil de textes inédits concernant L´histoire dela mystique en pays d´Islam, paris, 1929, P113

هانری کربن (در مقدّمهٔ *Opera Metaphsica et Mystica* XVI, I,) به نقل از مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۶۷ و سیّد حسین نصر (در سه حکیم مسلمان، صص ۶۸ ـ ۶۹) هر یک به گونه‌ای خاص آثار سهروردی را تقسیم‌بندی کرده‌اند که دو دیدگاه اخیر علمی‌تر می‌نماید.

الف. وجه تسمیه

«هیاکل» جمع «هیکل» در لغت به معانی: شکل و صورت، بنای مرتفع، و بتخانه آمده است.[1] حال باید دید مقصود سهروردی از این واژه چیست؟ و به چه مناسبتی این رساله را هیاکل النور نامیده است؟

۱. دوانی در شواکل الحور می‌نویسد:

«هیکل» در اصل به معنی «صورت» است. حکمایِ نخستین بر این باور بودند که ستارگان، سایه‌ها و هیکلها (= صورتها و نمادها)ی نورهای مجرّدند. از این رو، برای هر یک از ستاره‌های هفتگانه، طلسمی و نمادی از کانیِ مناسب در زمانی مناسب ساختند و تمامی آن طلسمها را به طالعی مناسب، در وضعی مناسب، در خانه‌ای نهادند. در زمانهای خاص به آنجا می‌رفتند و اعمالی خاصّ ـ همچون افروختن عود و مواد خوشبو ـ به جا می‌آوردند تا از خواصّ آنها بهره‌مند شوند. این خانه را بزرگ می‌داشتند و «هیاکل نور» می‌نامیدند. زیرا این خانه‌ها محلِّ طلسمها بودند، و طلسمها هیکلها و نمادهای آن ستارگان، و ستارگانْ هیکلها و نمادهایِ نورهای مجرّد.[2]

پس در واقع، هیکلهایِ نورهای مجرّد، همان ستارگان‌اند؛ امّا از روی مجاز، طلسمهایِ آن ستارگان و محلّ نگهداریِ آن طلسمها نیز «هیاکل نور» نامیده می‌شوند.

بنابر این، اینکه سهروردی این رساله را هیاکل النور نامیده، بدان دلیل است که هدف او از تألیف این اثر بیانِ احوال انوار مجرّد بوده؛ و چون هر یک از

---

۱. ر.ک: لغت‌نامه، ج ۱۵، ص ۲۳۶۰۸.

۲. ثلاث رسائل (شواکل الحور)، ص ۱۱۵.

فصلهای هفتگانهٔ این رساله، مشتمل الفاظی است که دلالت بر معانی‌ای دارند که بیانگر آن انوارند، پس گویا آن الفاظ همچون طلسمند و فصول رساله، محلّ و جایگاه نگهداری آن طلسمها؛ طلسمهایی که به واسطهٔ آنها می‌توان به آن انوار نگریست.[1]

۲. دشتکی نیز با اندکی تفاوت به همین معنا چنین اشاره می‌کند:

همان گونه که سهروردی نیز تصریح کرده، «هیکل» در اصل به معنای بنای عظیم است که از روی مجاز به بدن نیز اطلاق می‌شود. خانهٔ نصارا که در واقع بتخانه است نیز هیکل نامیده می‌شود. از اینجا روشن می‌شود که چرا به خانه‌هایی که در آنها طلسمهایی وجود دارد که هیکلهای ستارگانی‌اند که سایه‌های انوارند، هیکل گفته می‌شود. برای همین مناسبت است که سهروردی رسالهٔ خود را که به هفت فصل تقسیم می‌شود هیاکل نامیده. چرا که این هفت فصل، شامل واژگان و عبارتهایی هستند که مظروفِ معانی‌ای می‌باشند که همان انوارند.[2]

دشتکی در پایان تصریح دارد که گاه «هیکل» به معنای صفحاتی است که بر روی آنها ادعیه و اورادی نوشته می‌شود و برای منفعتی خاص نگهداری می‌شوند. برخی گمان کرده‌اند که او «علّت نامگذاری این رساله توسّط سهروردی به هیاکل النور و بخش‌بندی هفتگانهٔ آن را در این معنای اخیر بازجسته است.»[3]

۳. ملّا قاسم علی اخگر حیدرآبادی (زنده تا ۱۳۶۵ هـ. ق) نیز با افزوده‌هایی اندک، عبارتهای دوانی را چنین به فارسی برگردانده است:

و هیاکل جمع هیکل است به معنی صورت و جای رفیع و بتخانه.

---

۱. ثلاث رسائل (شواكل الحور)، صص ۱۱۵ ـ ۱۱۶.
۲. اثر حاضر، ص ۴۱.
۳. سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی، ص ۴۶.

و در اخترستان است که عقیدهٔ سپاسیان ـ که گروهی است از پارسیان ـ آن است که ستارگان و آسمانها همه سایه‌های انوار مجرّده‌اند. بنابر این، هیاکلِ سیارهٔ هفتگانه پیراستندی و طلسمی مناسب در خانه نهادندی و به هنگام مناسبْ راهِ پرستاری سپردندی. چون پرستش آن طلسمی پیکران به زمان مخصوص بجا می‌آوردند، آنچه از خوشبوها مناسبِ آن بایستی می‌افروختند و بزرگ می‌داشتند و آن خانه‌ها را پیکرستان شیدان و پیکرستان شیدستان می‌نامیدند؛ یعنی هیاکل النور....

پس وضع هیاکل به مناسبت هر کوکبی که آن همه انوار علویه‌اند اساس نهاده، چنانکه انتفاع می‌گرفتند؛ و این رساله نیز هیاکل النور است که مقصود بالذّات در آن احوالِ انوار مجرّده است. گویا که هر فصلی از آن مشتمل است به عبارات و الفاظ موضع طلسم که واصل شوند به ملاحظهٔ آن به مشاهدهٔ انوار ایزدی.[1]

۴. برخی از معاصران نیز کاربرد واژهٔ «هیاکل» را متأثّر از آموزه‌های اسماعیلی دانسته و این احتمال را داده‌اند که مقصود اسماعیلیه از هیکلهای هفتگانه، عناصر چهارگانهٔ آب، باد، آتش و خاک؛ و موالید سه‌گانهٔ انسان، حیوان و نبات باشد.[2]

ب. فصول و مباحث

هیاکل النور جدای از سخن آغازین سهروردی، شامل هفت بخش اساسی با نام «هیکل» است.

هیکل اوّل: تعریف جسم و اثبات تجزیه‌پذیریِ آن

هیکل دوّم: تجرّد نفس و قوای ظاهری و باطنیِ آن

---

۱. نهایة الظهور شرح هیاکل النور، نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ ملّی، شمارهٔ ۳۵۶۷، ص ۱۲۵ به نقل از سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی، صص ۴۷ ـ ۴۸.

۲. ر.ک: شهاب‌الدین سهروردی و سیری در فلسفهٔ اشراق، ص ۱۱۴.

هیکل سوّم: جهتهای سه‌گانهٔ وجوب، امکان و امتناع

هیکل چهارم: با پنج فصل، شامل مباحث مربوط به واجب الوجود نظیر: وحدت واجب، اثبات وجود واجب، قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه إلّا واحد» ـ یعنی چگونگی صدور کثرت از واحد ـ عالمهای سه‌گانه، و حدوث و قدم هستی

هیکل پنجم: شامل دو فصل در حرکت دوری افلاک و اینکه نفس و عقل دارند، و در قسمتهای دوتاییِ جهان هستی

هیکل ششم: مفارقت نفس از بدن و جاودانگی و بی‌انجامیِ آن

هیکل هفتم: چگونگی نبوّت، خواب و رؤیاهای صادقه، کرامتها و معجزه‌ها

ج. ترجمه‌ها، حواشی و شروح هیاکل النور

۱. ترجمه‌ها:

تنها ترجمهٔ شناخته شده هیاکل النور، ترجمه‌ای است منسوب به خود سهروردی که تاکنون ۲ بار تصحیح و به زیور طبع آراسته شده است.[۱]

گویا تنها شاهد بر درستی انتساب این ترجمه به سهروردی آن است که شهرزوری در سیاههٔ آثار وی به هیاکل النور فارسی تصریح کرده است.[۲] بنابر این، انتساب آن به دوانی آن گونه که نصرالله مبشّر الطرازی ادّعا کرده چندان درست نمی‌نماید.[۳]

---

۱. نخست در مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، ج ۳، (صص ۸۳ ـ ۱۰۹) تصحیح، تحشیه و مقدّمهٔ سیّد حسین نصر، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷ هـ. ق بر اساس نسخهٔ کتابخانهٔ فاتح؛ و بار دوّم تحت عنوان هیاکل النور (متن عربی، ترجمهٔ کهن و شرح فارسی از عهد آل‌مظفر)، به تصحیح و مقدّمهٔ محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران: نشر نقطه، ۱۳۷۹ هـ. ش بر اساس نسخهٔ یاد شده و نسخهٔ قاهره.

۲. ر.ک: ترجمهٔ نزهة الأرواح، ص ۴۶۳.

۳. ر.ک: فهرس المخطوطات الفارسیة، ج ۱، ص ۹۶.

۲. حواشی:

در منابع کتابشناسی و نسخه‌شناسی به سه حاشیهٔ هیاکل اشاره شده است:

۱. حاشیهٔ یحیی فرزند پیرعلی بن نصوح، معروف به نوعی رومی (۹۴۰-۱۰۰۷ هـ. ق)[۱]

۲. حاشیهٔ عبدالرزّاق لاهیجی (درگذشتهٔ ۱۰۷۲ هـ. ق)[۲]

۳. حاشیهٔ حزین لاهیجی (۱۱۰۳ - ۱۱۸۰ هـ. ق)[۳]

۳. شروح:

۱. نخستین شرح شناخته شده، گزارشی فارسی از هیاکل است که از سوی شارحی گمنام در سدهٔ هشتم هجری برای مبارزالدین محمّد بن مظفر، یکی از والیان آل مظفّر ارائه شده است. این شرح در واقع ترجمهٔ هیاکل به همراه افزوده‌های اندکی از سوی مترجم است. از این رو، بهتر است که آن را گزارشی از متن هیاکل بدانیم و نه شرح اصطلاحی.

۲. شواکل الحور: از جلال‌الدین دوانی (۸۳۰ - ۹۰۸ هـ. ق)[۴]

۳. إشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور: اثر غیاث‌الدین منصور دشتکی (درگذشتهٔ ۹۴۸ هـ. ق) که در واقع نقد و جرحِ شرح دوانی است.

۴. إیضاح الحکم:[۵] شرحی به زبان ترکی از اسماعیل مولوی انقره‌ای

---

۱. ر.ک: کشف الظنون، ج ۲، ص ۲۰۴۷.

۲. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۷ و الکواکب المنتشرة فی القرن الثانی بعد العشرة، ص ۵۱۷.

۳. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۶، ص ۴۶۲ و الکواکب المنتشرة فی القرن الثانی بعد العشرة، ص ۵۱۷.

۴. این اثر دو بار چاپ شده است: نخست به تصحیح محمّد عبدالحق که در سال ۱۹۵۳ م در مدراس منتشر شده و بار دوّم به تصحیح دکتر تویسرکانی در ضمن مجموعهٔ ثلاث رسائل که در سال ۱۳۷۲ هـ. ش از سوی آستان قدس رضوی به زیور طبع آراسته گردیده است.

۵. ر.ک: کشف الظنون، ج ۲، ص ۲۰۴۷.

۵. شرح هیاکل النور:[1] از حسن کردی (درگذشتهٔ ۱۱۴۸ هـ. ق)

۶. نهایة الظهور شرح هیاکل النور (فارسی): از قاسم علی اخگر حیدرآبادی (زنده تا ۱۳۶۵ هـ. ق)

۷. شرح هیاکل النور: مرحوم شیخ آقا بزرگ طهرانی در الذریعة از شرحی یاد می‌کند که از سوی یکی از معاصران نگاشته شده و در سال ۱۳۲۳ هـ. ق به همراه شواکل الحور دوانی منتشر شده است.[2]

د. چاپهای هیاکل النور:

به دلیل اهمّیت این رساله، بارها از سوی محقّقان تصحیح و چاپ شده، ولی به دلیل عدم استناد به نسخه‌های معتبر، بدخوانیها و نادرستیهای مطبعی، جای تصحیح انتقادی خالی است. چاپهای مهمّی که اکنون در اختیار ماست عبارتند از:

۱. به کوشش محیی‌الدین صبری کردی در سال ۱۳۳۵ هـ. ق در قاهره

۲. به کوشش محمّدعلی ابوریّان در سال ۱۳۷۷ هـ. ق در قاهره و ۱۳۷۹ هـ. ش در تهران

۳. به کوشش احمد تویسرکانی در سال ۱۳۷۲ هـ. ش در مشهد

۷. دورنمایی از حیات غیاث‌الدین منصور دشتکی

منصور بن صدرالدین محمّد دشتکی[3]، ملقّب به غیاث‌الدین، از مشاهیر سدهٔ دهم هجری در سال ۸۶۶ هـ. ق در شیراز زاده شد؛ و پیش از ۹۵۰ هـ. ق در همان شهر درگذشت[4] و پیکر مطهّرش در مدرسهٔ منصوریّه که پدرش به نام او بنا نهاده

---

۱. ر.ک: مبانی فلسفهٔ اشراق از دیدگاه سهروردی، ص ۵۲.

۲. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۷۶.

۳. «دشتک» از محلّه‌های قدیمی شیراز که مدرسهٔ منصوریه نیز در آنجا بنا شده است.

۴. در سالمرگِ وی اختلاف است: مورّخان سالهای ۹۴۰، ۹۴۸ و ۹۴۹ را تاریخ وفات او دانسته‌اند.

بود، به خاک سپرده شد.[1]

خاندان دشتکی همگی به فضل و دانش و حکمت شهره بودند،[2] و او در چنین فضایی رشد کرد.

از نبوغ و استعداد بالایی برخوردار بود. شاهد آن اینکه در سنّ چهارده سالگی داعیهٔ مناظره با دوانی را داشت؛ و در سنّ بیست سالگی از فراگیری تمامی دانشهای معمول عصر خود فراغت یافت.[3]

جامعیت او در دانشهای منقول و معقول[4] و تسلّط وی بر علومی چون ریاضیات، نجوم،[5] پزشکی[6] و حتّی علوم غریبه[7] مورد اعتراف مورّخان و

---

۱. ر.ک: فارسنامهٔ ناصری، ج ۲، ص ۱۲۲۱

۲. از جملهٔ آنها می‌توان به سیّد علی‌خان مدنی صاحب کتاب سلافة العصر و سیّد ضیاءالدین عربشاه (درگذشتهٔ ۶۷۵ هـ. ق) و صدرالدین محمّد مشهور به سیّد سند اشاره کرد. غیاث الدین منصور در ضمن اجازه‌ای سلسلهٔ آبای خود را به حضرت علیّ بن ابی طالب متّصل کرده، چنین آورده است: «لی أشیاخ منهم أوّلاً أبی و شیخی و هو من أشاع غوامض العلوم و الحکم، و نشر بحیث لقب استاد البشر و العقل الحادی عشر، إمام الحکمة، ناصر الشریعة، منصور ـ قدّس اللّه سرّه ـ و هو یروی العلوم الشرعیّة کلّها و المنقولات المرویّة حلّها عن أبیه الصدر الشهید عن عمّه السیّد الأیّد، نظام الحقّ و الدین، سلطان المحدّثین و المفسّرین، برهان الوعّاظ و المذکّرین، أحمد بن إسحاق بن إبراهیم بن محمّد و عن أبیه مطیع اللّه و مطاع السلاطین، غیاث الإسلام، منصور عن أبیه محمّد عن أبیه إبراهیم عن أبیه محمّد عن أبیه إسحاق عن أبیه علیّ عن أبیه عربشاه عن أبیه أمیران عن أبیه أمیری عن أبیه الحسن عن أبیه الحسین الشاعر العریری عن أبیه عن علیّ النصیبی الشاعر عن أبیه زید الأعثم، عن أبیه محمّد عن أبیه علیّ عن أبیه جعفر عن أبیه أحمد السکّین عن أبیه جعفر عن أبیه محمّد السیّد عن أبیه زید الشهید الحریق عن أبیه زین‌العابدین عن أبیه الإمام الحسین عن أبیه أمیرالمؤمنین علیّ بن أبی‌طالب صلوات اللّه و سلامه علیهم أجمعین.» روضات الجنّات، ج ۷، صص ۱۸۱ ـ ۱۸۲.

۳. ر.ک: مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۲۳۰ و روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۸.

۴. ر.ک: روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۶ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۴.

۵. میر قاضی احمد حسینی آورده است که شاه اسماعیل برای اتمام و تعمیر رصدخانهٔ مراغه که توسّط خواجه نصیرالدین طوسی بنا شده بود، دشتکی را فراخواند. ر.ک: خلاصة التواریخ، ج ۱، ص ۲۹۶.

۶. اندک آثار پزشکی وی به عنوان کتابهای درسی مورد توجّه پزشکان مسلمان قرار گرفت. قاضی نوراللّه شوشتری آورده است که کتاب شافیهٔ وی را نزد عمادالدین محمود شیرازی فرا گرفته است. ر.ک: مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۲۳۱.

۷. ر.ک: روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۸۰.

سیره‌نویسان است؛ و آثار گوناگون برجای مانده از وی بهترین دلیل و گواه. از این روست که در بارهٔ وی عناوین و القاب مبالغه‌آمیزی چون: خاتم الحکماء، استاد بشر، عقل حادی عشر،[1] غیاث الحکماء، ثالث المعلّمین (یا معلّم سوم)[2] به کار برده‌اند.[3]

همان گونه که از بیشتر آثارش برمی‌آید، وی را باید تداوم‌بخش مدرسهٔ فلسفی شیراز که پدرش صدرالدین بنیانگذار آن بود، دانست. شیوهٔ فلسفی دشتکی بیشتر اشراقی بود و عمدهٔ تلاشش دفاع متعصّبانه، افراطی و متصلّبانه از اندیشه‌های پدرش صدرالدین که در تعارض و تقابل با متکلّم چیره‌دست معاصر آنها جلال‌الدین دوانی بود.

شاید بتوان دوران زندگانی پُر فراز و نشیب و در عین حال پُر بار وی را به سه دوره تقسیم کرد:

۱. دوران تحصیل

۲. دوران صدارت

۳. دوران تدریس

۱. دوران تحصیل: از جزئیات دوران تحصیلِ وی آگاهیهای چندانی در اختیار نیست جز آنچه گذشت و اینکه به طور قطع بخشی از علوم و معارف را از محضر پدر علّامه‌اش ـ یعنی صدرالدین محمّد سوم، مشهور به سیّد سند ـ فراگرفته است.

۲. دوران صدارت: پس از روی کار آمدنِ صفویه و گرایشات متعصّبانهٔ شیعی در آنها و اصرارشان برگسترش باورها و آموزه‌های امامیّه، منصبی در دستگاه حکومتی به عنوان «صدارت شرعی» لحاظ شد که می‌بایست یکی از علما عهده‌دارِ آن

---

۱. این عنوانی است که برای نخستین بار در مورد خواجه نصیرالدین طوسی به کار رفت.

۲. این عنوان بعدها برای میر داماد به کار رفت و از آن پس برای او متعیّن شد.

۳. ر.ک: روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۶؛ ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۵۸ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۴.

می‌شد؛ صاحبِ این منصب، در کنار تلاش در جهت بسط و گسترش آموزه‌های دینی، مسؤلیت نظارت بر کلّیهٔ نهادهی دینی (اعمّ از قضایی، تبلیغی و اقتصادی نظیر موقافات و ...) را نیز دارا بود.

در زمان شاه اسماعیل صفوی، نخستین گزینه برای این منصب، میر جلال‌الدین استرآبادی بود که در زمرهٔ فقها به شمار می‌آمد و با مباحث فلسفی میانه‌ای نداشت. از این رو، تلاشهای شاه صفوی برای به خدمت گرفتن غیاث‌الدین که مناظراتی نیز با استرآبادی داشت، به جایی نرسید.

پس از شاه اسماعیل، شاه تهماسبِ جوان نیز تلاشهای پدر را ادامه داد. دشتکی این بار دعوت شاهانه را اجابت کرد. امّا پس مواجههٔ با استرآبادی زمینه را مساعد ندید و دوباره به شیراز بازگشت و همچنان عهده‌دار ریاست مدرسهٔ شیراز گردید.

در سال ۹۳۶ هـ. ق یعنی آن گاه که دشتکی به سِنّ هفتاد سالگی رسیده بود و در اوج اقتدار و مقبولیت عامّه قرار داشت، بزای چندمین بار به دربار شاه صفوی در تبریز دعوت شد. با این تفاوت که این بار، در ظاهر، دیگر از مخالفان و قشری مسلکان خبری نبود.

پس از چندی، شاه از محقّق کرکی که در آن دوران در لبنان به سر می‌برد، نیز برای مشارکت با دشتکی دعوت به عمل آورد. این دو در آغاز همکاری صمیمانه‌ای داشتند، اما به درازا نکشید؛ چه دستهای پنهانی با فتنه‌گری بتدریج آتش کینه و بدبینی را برافروختند و اختلاف میان آن دو را روز به روز تشدید کردند. متأسّفانه مشاجره‌ها و منازعه‌های محقّق کرکی و دشتکی به اوج رسید و در این معرکه، و تحت تأثیر فضای سیاسی اجتماعی آن روزگار، شاه جانب محقّق کرکی را که نمایندهٔ فکری فقها و علمای ظاهری بود گرفت و حکیم دشتکی به ناچار از صدارت دو سالهٔ خود کناره گرفت و تبریز را به قصد زادگاهش شیراز ترک گفت.

خشم و کینهٔ شاه تمامی نداشت؛ او عرصه را چنان تنگ کرد که دشتکی و آن دسته از خویشان و نزدیکان وی که گرایشات فلسفی داشتند به انزوا کشیده شدند. شماری مجبور به مهاجرت گردیدند و عدّه‌ای نیز به دلیل ترس از جان خویش به سرزمینهای همسایه مانند هند که به دار الأمان شهره بود، گریختند.

۳. دوران تدریس: دشتکی پس از بازگشتِ دوباره به شیراز در سال ۹۳۸ هـ. ق در دهۀ پایانی عمر خویش بیشتر همّ خود را به تدریس، تألیف و تربیت شاگردان پرداخت. گرچه پیش از ورود به دربار نیز به این مهمّ اشتغال داشت.

شاگردان بسیار گرانقدری را پرورش داد که از آن جمله‌اند:

- شرف‌الدین، فرزند مهتر غیاث‌الدین که مقامات العارفین و رسالة فی التصوّف و الأخلاق را به نام او نوشت. شرف‌الدین بر خلاف پدر و دیگر برادرش تمایلی به دانشهای عقلی نداشت و از اینکه با حکومت وقت همکاری داشت، هماره مورد نکوهش پدر واقع می‌شد.
- صدرالدین محمّد، فرزند کهتر غیاث‌الدین
- تقی‌الدین ابوالخیر فارسی با آثاری چون: صحیفة النور و خلاصهٔ آن طلیعة النور
- امیر ابوالفتح شریفی با حاشیه‌ای بر آداب البحث ایجی
- فخرالدین محمّد استرآبادی با آثاری چون آداب المناظرة و الأسئلة السمّاکیة، إثبات الواجب و حاشیه‌ای بر الهیات شرح تجرید قوشچی
- کمال‌الدین حسین الهی اردبیلی درگذشتهٔ ۹۵۰ هـ. ق نویسندهٔ شرح مفصّل گلشن راز و شرح عرفانی و ذوقی بسیار گرانسنگ و کم نظیر منهج الفصاحة بر نهج‌البلاغة

متأسّفانه در فضای حکمت‌ستیزی و معارضه با حکما و فلاسفه، دشتکی مورد بی‌مهری‌های فراوان قرار گرفت و کار بدانجا انجامید که شماری غیرمنصفانه تمامی تلاشهای این حکیم فرزانه در راه بسط و گسترش باورهای دینی را نادیده انگاشته و در

تشیّع و اعتقادات وی تردید کردند؛[1] و برخی شماری از آثارش را به خود نسبت دادند.[2]

۸. آثار دشتکی

دشتکی به دلیل احاطه بر حوزه‌های گوناگون معرفتی نزدیک به ۵۵ اثر متنوّع از خود به یادگار گذارده که در این قسمت فهرستی از آنها را بر اساس موضوع ارائه می‌کنیم:

۱. علوم قرآنی و روایی

۱. آداب قرائة القرآن[3]

۲. تحفة الفتیٰ فی تفسیر هل أتیٰ / تفسیر سورهٔ هل أتیٰ / التفسیر لسورة هل أتیٰ[4] / تفسیر سورة الإنسان: بخشی از مطلع العرفان است.

۳. تفسیر آیهٔ «سبحان الذی أسریٰ»[5]

۴. تهلیلیه[6]: تفسیر «لا إله إلّا اللّه»

۵. الحاشیة علی أوائل تفسیر الکشّاف[7]

۶. شرح الصحیفة الکاملة[8]

---

۱. ر.ک: روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۷.

۲. خوانساری در روضات الجنّات (ج، ۷، ص ۱۷۹) پس از ارائهٔ فهرستی از نوشته‌های دشتکی می‌گوید: «علّت اینکه فهرست کامل آثار وی را معرّفی کردیم آن است که برخی چون ابوالحسن کاشانی و میرزا جان شیرازی شماری از آثار غیر متداول او را به خود منسوب کرده‌اند.»

۳. ر.ک: فهرست موضوعی نسخ خطّی کتابخانه‌های جمهوری اسلامی ایران، ج ۱، ص ۲۰۷.

۴. ر.ک: الأعلام، ج ۷، ص ۳۰۴؛ أعیان الشیعة، ج ۱۰، ص ۱۴۱؛ الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۴، ص ۳۴۴؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹؛ ریحانة الأدب، ج ۴،ص ۲۵۸ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۵. ر.ک: فهرست موضوعی نسخ خطّی کتابخانه‌های جمهوری اسلامی ایران، ج ۲، صص ۱۵۱ - ۱۵۲.

۶. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۴، ص ۵۱۶ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۷، ص ۲۵۶.

۷. ر.ک: الأعلام، ج ۷، ص ۳۰۴؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۸. ر.ک: أعیان الشیعة، ج ۱۰، ص ۱۴۱.

۷. مطلع العرفان:[1] در تفسیر آیات قرآن

۲. منطق

۱. آداب البحث و المناظرة / مثنوی آداب البحث:[2] شرح آداب البحث عضدالدین اِیجی

۲. تعدیل المیزان[3]: بخش منطق آن موجود است.

۳. الحاشیة علی حاشیة تهذیب المنطق الدوانیة / الردّ علی حاشیة الدوانی علی التهذیب[4]

۴. الحاشیة علی الحاشیة الدوانیة علی شرح الشمسیة / الردّ علی حاشیة الدوانی علی الشمسیة[5]

۵. الحاشیة علی شرح آداب البحث:[6] حاشیه‌ای است بر شرح امیر فتح بن میر مخدوم (از نوادگان میر سیّد شریف) بر آداب البحث ایجی

۶. معیار الأفکار / معیار العرفان:[7] تلخیص تعدیل المیزان

۳. فلسفه و کلام

۱. إثبات الواجب تعالی: شاید همان رسالهٔ المشارق باشد.[8]

---

۱. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۲۱، ص ۱۵۶ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۷.

۲. ر.ک: الأعلام، ج ۷، ص ۳۰۴؛ الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۱، ص ۱۴ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۳. ر.ک: الأعلام، ج ۷، ص ۳۰۴؛ الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۴، ص ۲۱۱؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹؛ ریحانة الأدب، ج ۴،ص ۲۵۸ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۴. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۱۰، ص ۱۹۳؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۵. ر.ک: الأعلام، ج ۷، ص ۳۰۴ الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۶، ص ۷۳ و ج، ۱۰، ص ۱۹۳ و روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹.

۶. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۶، ص ۹ و ج ۱۳، ص ۵۴؛ ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۶۰ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۷. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۷۸؛ ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۶۰ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۷.

۸. الأعلام، ج ۷، ص ۳۰۴؛ ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۵۸ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۲. الإشارات و التلويحات / التجريد / التجريد في الحكمة:[1] مدرّس تبریزی و شیخ آقا بزرگ تهرانی الإشارات و التجرید را دو اثر مستقلّ انگاشته‌اند.

۳. إشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور /إشراق هياكل النور عن ظلمات شواكل الغرور[2]

۴. الأمالي[3]

۵. تجريد الغواشي:[4] حاشیه بر حاشیهٔ اجدّ دوانی بر تجرید الاعتقاد خواجه

۶. الحاشية على إثبات الواجب الدوانية[5]

۷. الحاشية على شرح الإشارات[6]

۸. حجّة الكلام لإيضاح محجّة الإسلام[7]

۹. الردّ على رسالة الزوراء[8]

۱۰. الرسالة الروحية[9]

۱۱. تجوهر الأجسام / رسالة في النفس و الهيولىٰ / رسالة في الهيولىٰ و الصورة / رسالة في جزء لايتجزّى[10]

---

۱. ر.ک: الأعلام، ح ۷، ص ۳۰۴؛ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ۳، ص ۳۵۰؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹؛ ريحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۵۸ و طبقات أعلام الشيعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۲. ر.ک: الأعلام، ح ۷، ص ۳۰۴؛ أعيان الشيعة، ج ۱۰، ص ۱۴۱؛ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ۲، ص ۱۱۰؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹؛ ريحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۵۸ و طبقات أعلام الشيعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۳. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ اهدائی سیّد محمّد مشکوة، ج ۷، ص ۲۶۱۷.

۴. ر.ک: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ۳، ص ۳۵۲ و طبقات أعلام الشيعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۵. ر.ک: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ۶، ص ۱۱ و طبقات أعلام الشيعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۶. ر.ک: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ۶، ص ۱۱۲؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹ و ريحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۶۰.

۷ ر.ک: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ۶، ص ۲۶۲؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹ و ريحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۶۰.

۸. ر.ک: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ۱۰، ص ۱۹۸ و روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹.

۹. ر.ک: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ۱۱، ص ۱۹۶ و طبقات أعلام الشيعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۱۰. ر.ک: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ۲۴، ص ۲۶۶. این اثر در سال ۱۳۷۹ هـ. ش توسّط نگارنده تصحیح و در مجموعهٔ گنجینهٔ بهارستان (حکمت ۱)، صص ۱۶۵ ـ ۱۸۵ منتشر شده است.

۱۲. ریاض الرضوان:[۱] شرح شفای بوعلی

۱۳. شرح الطوالع:[۲] شرح بر طوالع الأنوار فی علم الکلام قاضی عبداللّه بیضاوی (درگذشتهٔ ۶۵۸ هـ. ق)

۱۴. شرح إثبات الواجب:[۳] شرح إثبات الواجب صدرالدین دشتکی[۴]

۱۵. شفاء القلوب / الحاشیة علی إلهیات الشفاء / حاشیهٔ بر شفا:[۵] شرح مختصر شفای بوعلی سینا

۱۶. ضیاء العین / ضیاء العین و الفیّاضیة / الحاشیة علی شرح حکمة العین:[۶] حاشیه بر شرح مبارکشاه. شیخ آقا بزرگ در طبقات از شرح مستقلّ دشتکی بر حکمة العین یاد کرده و آن را جدای از ضیاء العین دانسته است.

۱۷. کشف الحقائق المحمّدیه:[۷] شرح إثبات الواجب صدرالدین دشتکی موسوم به الحقائق المحمّدیة

۱۸. المحاکمات بین الحواشی القدیمة و الجدیدة:[۸] شامل محاکمه میان صدرالدین و

---

۱. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۱۱، ص ۳۲۵ و ج ۱۴، ص ۲۰۶؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹؛ ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۶۰ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۲. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۱۳، ص ۳۶۵ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۳. ر.ک: گنجینهٔ بهارستان (حکمت ۱)، صص ۱۸۵ ـ ۲۷۶.

۴. ر.ک: روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹.

۵. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۶، ص ۱۴۳؛ ج ۱۱، ص ۳۲۵؛ ج ۱۴، ص ۲۰۶؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹؛ ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۶۰ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶. این اثر در سال ۱۳۷۹ هـ. ش توسّط نگارنده تصحیح و در مجموعهٔ گنجینهٔ بهارستان (حکمت ۱)، صص ۱۸۵ ـ ۲۷۶ منتشر شده است.

۶. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۶، ص ۱۲۲؛ ج ۱۳، ص ۲۱۳؛ ج ۱۵، ص ۱۲۵؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶ ـ ۲۵۷.

۷. ر.ک: الأعلام، ج ۷، ص ۳۰۴؛ الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۷، ص ۳۵؛ ج ۱۳، ص ۶۰؛ ج ۱۸، صص ۳۱ ـ ۳۲ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۷.

۸. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۴، ص ۴۷۲؛ ج ۶، ص ۷۷ و ۱۳۵ و ج ۲۰، ص ۱۳۲؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹؛ ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۶۰ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

جلال‌الدین در حواشی لوامع الأسرار، شرح عضدی بر مختصر الأُصول ابن حاجب و شرح تجرید قوشچی

۱۹. مرآة الحقائق و مجلی الدقائق[۱]

۲۰. المشارق فی إثبات الواجب[۲]

۴. عرفان و حکمت عملی

۱. اخلاق منصوری:[۳] بخشی ارکتاب جام جهان‌نما

۲. التصوّف و الأخلاق:[۴] این رساله را برای فرزندش شرف‌الدین نگاشته است.

۳. الحکمة العملیة[۵]

۴. رسالة الخلافة:[۶] در خلافت فرزند مهترش صدرالدین محمّد

۵. رسالة فی السیر و السلوک / السیر و السلوک[۷]

۶. قانون السلطنة:[۸] شاید در آداب کشورداری و آیین پادشاهی باشد.

۷. مقامات العارفین | مقالات العارفین[۹]

---

۱. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ اهدائی سیّد محمّد مشکوة، ج ۳، ص ۳۵۴

۲. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۲۱، ص ۳۲ و روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹.

۳. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۱، ص ۳۷۹؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹؛ ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۵۸ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۴. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۴، ص ۱۹۹؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹؛ ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۵۸ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۵. ر.ک: مجلّهٔ مقالات و بررسیها، ش ۵۷ ـ ۵۸، صص ۱۰۴ ـ ۱۳۰، به اهتمام عبدالله نورانی.

۶. ر.ک: روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۷. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۶، ص ۹؛ ج ۱۳، ص ۵۴ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۸. ر.ک: روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹ و ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۶۰.

۹. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۲۱، ص ۳۹۱؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹ و ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۶۰

۵. علوم و فنون

الف. ریاضیات

۱. الأساس:[1] هندسه

۲. التبصرة فی المناظر[2]

۳. تکملة المجسطی[3]

۴. شرح أشکال التأسیس:[4] شرح رسالهٔ أشکال التأسیس شمس‌الدین سمرقندی در هندسه

۵. کفایة الطلّاب فی علم الحساب[5]

۶. ضوابط الحساب[6]

ب. نجوم

۱. تحفهٔ شاهی[7]

۲. الجهات / رسالة فی تحقیق الجهات[8]

---

۱. ر.ک: الأعلام، ج ۷، ص ۳۰۴؛ الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۲، ص ۴؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹؛ ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۵۸ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۲. ر.ک: مجلّهٔ مقالات و بررسیها، ش ۵۷ ـ ۵۸، ص ۱۰۴.

۳. ر.ک: الأعلام، ج ۷، ص ۳۰۴؛ الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۴، ص ۴۱۶ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۴. ر.ک: الأعلام، ج ۷، ص ۳۰۴؛ الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۱۳، ص ۹۲ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۵. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۸، ص ۹۴ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۷.

۶. ر.ک: أعیان الشیعة، ج ۱۰، ص ۱۴۱؛ الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۱۵، ص ۱۱۹ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۷.

۷. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۳، ص ۴۴۳؛ ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۵۸ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۸. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۵، ص ۲۹۵؛ ج ۱۱، ص ۱۳۹؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹؛ ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۶۰ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۳. الحاشية على شرح الملخّص | الحاشية على شرح الچغمینی[1]

۴. رسالة فی صنعة تسطیح الأُسطرلاب / تسطیح الأُسطرلاب[2]

۵. السفیر الغبراء و الخضراء / السفیر[3]

۶. اللوامع و المعارج[4]

۷. معرفة القبلة | القبلة[5]

۸. مفتاح المنجّمین[6]

۹. هیئت[7]

ج. پزشکی

۱. رسالة فی علم کتف الغنم[8]

۲. معالم الشفاء[9]

۳. الشافیة:[10] تلخیص معالم الشفاء

---

۱. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۶، ص ۱۳۶ و ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۶۰.

۲. ر.ک. الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۱۵، ص ۹۱؛ ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۶۰ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶

۳. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۹۲؛ ج ۲۵، ص ۲۵۷؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۴. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۱۸، ص ۹۴؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹ و ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۶۰.

۵. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۱۷، ص ۴۲ و ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۶۰.

۶. ر.ک: طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۷.

۷. ر.ک: طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۷.

۸. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۱۷، ص ۲۸۲؛ ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۶۰ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۹. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۰۰؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹؛ ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۶۰ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۷.

۱۰. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۱۳، ص ۱۲؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹؛ ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۶۰ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۶. چند دانشی

۱. جام جهان‌نما | جام گیتی‌نما[1]

۲. الردّ علی أنموزج العلوم الدوانیة[2]

۷. ادبیات

۱. الحاشیة علی مفتاح العلومِ سکّاکی[3]

۲. خلاصة التلخیص:[4] خلاصهٔ تلخیص المفتاح خطیب قزوینی

۳. دیوان شعر[5]

۸. اجازه‌ها

۱.اجازه به یکی از فضلا برای کتاب فقه رضوی[6]

در پایان بحث کتابشناسی ذکر چند نکته ضروری است:

۱.شیخ آقا بزرگ از اثری به نام جام جمشید یاد می‌کند که احتمال می‌دهیم همان جام جهان‌نما باشد.[7]

۲. زرکلی در فهرست آثار دشتکی، از دو رسالهٔ مشارق النور و مدارک السرور و زوراء

---

۱. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۵، ص ۲۴؛ ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۵۸ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۲. ر.ک: الأعلام، ج ۷، ص ۳۰۴؛ الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۱۰، ص ۱۸۶ و روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹.

۳. ر.ک: الأعلام، ج ۷، ص ۳۰۴؛ الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۶، ص ۲۱۴ و ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۶۰.

۴. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۴، ص ۴۳۱؛ ج ۷، ص ۲۲۲؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۹؛ ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۶۰ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۵. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۹، ص ۱۱۰۹ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۶. ر.ک: أعیان الشیعة، ج ۱۰، ص ۱۴۱ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

۷. ر.ک: طبقات أعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۵۶.

الحقّ نام می‌برد که گمان می‌کنیم به ترتیب، همان رساله‌های المشارق و الردّ علی الزوراء باشند.[1]

۹. دشتکی به روایت اشکوری

حاکم الحکماء و غوث العلماء، امیر غیاث‌الدین منصور الشیرازی: منشأ او و والدش شیراز است؛ و مدّتی نزد والد ماجد خود، صدر العلماء المحقّقین به تکمیل علوم نظریّه و فنون فلسفیّه اشتغال داشت و در فنون علوم به مرتبهٔ أعلیٰ رسید؛ و مؤلّفات شریفهٔ کثیرة المنافع در علوم و معارف دارد که مشحون است به تحقیقات و لطائف. از آن جمله شرح هیاکل النور است و دیگر کتاب مرآة الحقائق است و در آن کتاب می‌گوید که بساطت و وحدتِ مبدأ اوّل در نزد ازدیاد ترکیب و کثرت معلولات ازدیاد می‌پذیرد.

و مؤلّف در شرح این عبارت گفته است که هرگاه محقّق شد که معنی وحدت در واحد حقّ، محض سلب کثرت است از ذات او از هر جهت؛ و معلوم گردید که تعیّن و تحصّل سلوب صورت نمی‌گیرد مگر نزد تعیّن مسلوب عنه و مسلوبات جمیعاً، سرّ این گفتار منکشف می‌گردد.

و معلّم اوّل در میمر هشتم از کتاب اثولوجیا گفته است که مشتاقیم به اینکه بدانیم آنچه را که حکمای متقدّمان سخن در آن بسیار گفته‌اند و مضطرب شده‌اند و آن این است که واحد محض که به هیچ وجه کثرت را در او راهی نیست، چگونه ابداع اشیای کثیره می‌فرماید بدون آنکه از وحدانیّت خود بیرون رود و متکثّر گردد، بلکه وحدانیّت او نزد ابداع کثرت اشدّ می شود. اگر اضافه نماییم اشیا را به واحدی که هیچ کثرت در او نباشد؛ پس ما این مسئله را بیان می‌کنیم. امّا در اوّل به درگاه باری

---

۱. ر.ک: الأعلام، ج ۷، ص ۳۰۴.

تعالی تضرّع می‌نماییم و عون و توفیق از او سؤال می‌کنیم. برای آنکه آن را بر ما واضح گرداند؛ و این سؤال و تضرّع ما به گفتار بتنهایی نیست و همین دستهای ظاهری به سوی او برنمی‌داریم، بلکه به عقول خود ابتهال می‌نماییم و نفوس خود را متوجّه جناب کبریای او می‌گردانیم و تضرّع می‌کنیم و طلب می‌نماییم مثل طلب کردنِ کسی که مضطرّ باشد و از بسیاریِ تضرّع و طلبْ ملال به هم نمی‌رسانیم؛ و چون چنین کردیم، حقّ تعالی عقول ما را به نور ساطع خود روشن و نورانی می‌گرداند و جهالتی که به واسطهٔ ابدان به ما چسبیده است دور می‌گرداند و ما را بر آنچه سؤال نموده‌ایم، قوّت می‌بخشد و به این نوع ما را اثباتِ این مسئله میسّر می‌گردد و می‌رسیم به واحد خیّر فاضل یگانه‌ای که مفیض خیرات و فضایل است بر کسی که آن را طلب نماید.

و اوّلاً می‌گوییم که هر که خواهد که بداند که واحد حق، اشیای کثیره را چگونه ابداع می فرماید، باید که اوّل نظرِ بصیرت بر واحد به حق اندازد و همهٔ اشیا را از او خارج گرداند و به ذات او رجوع نماید تا آنکه واقف گردد. زیرا که به عقل خود خواهد دید که واحد حقیقی ساکن و واقف و غالب بر همهٔ اشیای عقلیه و حسّیه است و همهٔ اشیا را اصنام ثابتهٔ مایله به سوی او خواهد دید که از روی شوق به سوی او حرکت می‌کنند؛ و بعد از نظر بر کیفیّت ابتداع اِنّیات خفیّهٔ شریفهٔ دائمه از مبدع اوّل و اینکه آنها در زمان نیست گفته است که چگونه می‌تواند بود که آنها در زمان باشند و حال آنکه علّت زمان و اکوان زمانیه و نظام و شرف زمانیّات ایشان‌اند و علّت زمان در تحت زمان نمی‌تواند بود، بلکه از آن اَعلیٰ و اشرف است مانند ظلّ و ذی ظلّ؛ و حکیم سنایی در حدیقه می‌گوید:

با زمان آفرین زمان چه کند　　　آسمانگر در آسمان چه کند

و بعضی اعلام را به این سیاق به لغت فارسی کلامی هست که ایراد آن مناسب مقام است: «مؤدّای کلمهٔ «کُنْ» امر است مخاطب را به بودن و استحقاق تشریف

خطاب را شرط حضور است که غایب از فوز به آن مرتبه دور است و چون قائل قدیم است ﴿وَ هُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِيمٌ﴾ و ﴿اللَّهُ بِكُلِّ شَیْءٍ مُحِيطٌ﴾ دوری از قبَل حادث باشد چنانکه گفته‌اند:

یار نزدیک‌تر از من به من است   وین عجب‌تر که من از وی دورم

و عدم مناسبت میان تفرقه‌گویی و وحدتِ جمعی حقیقی نیز هست و به حمد الله و فضله العمیم، سعت رحمت حکیم علیم اقتضا نموده که به حسب فرمودهٔ «یدبّر الأمر من السماء إلی الأرض» همواره از جنبش علویّات بر بالای اُمّهات سفلی نُطَف حوادث که از امشاج عناصر امتزاج یافته، در ارحام طبایع بتدریج پرورش می‌یابند و به استحکام رابطهٔ تأثیر و تأثر که میان ایشان واقع می‌شود، تخالف و تضادّ مرتفع می‌گردد و وحدت جمعی طاری کلّ کثیر می‌شود که فی‌الحقیقه ظلّ اتّحاد وحدت ذاتی است باکثرت شئونی در مرتبهٔ امرکه ایمائی به آن رفته، چنانکه تأثیر و تأثّر ظلّ عالمیّت و معلومیّت است؛ و نزد ارباب مکاشفه محقّق شده که کمال علم به اتّحاد عالم با معلوم تواند بود و به آن وحدت از تیهِ بُعد تفرقه به مجمع قرب مناسبت راه یافته، صدای «کُنْ» می‌شنوند و به صورتی نوعی که لایق هر یکی است ظهور می‌یابند.»

و از این سخنان مشیّد بنیان به وضوح پیوست که آنچه حادث را به آن صلوح سماعِ «کُنْ» حاصل می‌شود، وحدتی است جمعی که طاری کثرتی نبود. پس در استکشاف احوال وحدت حقیقی حقّه که به شئونات غیر متناهی بر دوام متجلّی است با آنکه درکمال توحّد و تفرّد ازلاً و ابداً بر یک قرار است، وسیلهٔ لایق‌تر و مثالی مطابق‌تر از آن ممتزجات نتواند بود، و از اینجاست که اکابر فرموده‌اند که از مرتبهٔ احدیّت حقیقی است که هر چند کثرات به تطوّرات گوناگون برآید، وحدت حقیقی او از محوضت اطلاق بر نیاید، بلکه چندانکه افواج کثرات مترائیه متراکم

گردد، ظهور قهرمان استغنای او بیشتر شده و چندان که اضداد به تخالف برخیزند، مصالح مملکت او انتظام بیشتر گیرد.

دیگر از کلمات غیاث الحکماء این است که اختلاف حرکات سماوات بسیطهٔ متشابهه، به جهت اختلاف در معشوقات آنهاست و اگر چنین نباشد، در تخصیص به سرعت و بطؤ ترجیح بلا مرجّح لازم می‌آید.

و گفته است که مرا در این تأمّل است و مؤلف گفته است که وجه تأمّل آن است که بساطت فلک و تشابه اجزای آن، موجب تساوی نسبت معشوق مفارق است به او. پس اختصاص بعض مواضع به بودن قطب و بعض دیگر به نبودن منطقه که مستلزم تغیّر وضع اوست به سرعت و بطؤ، تخصیص بلا مخصّص است و ما در تحت احوال خیّام نیشابوری آنچه در حلّ این مسئله شنیده بودیم، ذکر کردیم.

مترجم گوید که مراد غیاث الحکماء این است که اختلاف حرکات سماوات نسبت به یکدیگر به واسطهٔ اختلاف معشوقات [است] به نسبت به اجزای خودش و چگونه تصوّر می‌توان کرد که هر جزوی از اجزای فلک را معشوقی دیگر باشد؟! و مطلقا سخن بر سرِ اختصاص بعض اجزا به قطبیّت و بعض دیگر به منطقه‌ایّت ندارد؛ و وجه تأمّل این است که می‌تواند شد که با وجود اتّحاد معشوق بعضی به سرعت در حرکت و بعضی دیگر به بطؤ در آن اختصاص یابند به اعتبار تخالفی در میان صور و هیولیّات آنهاست.

و دیگر از کلمات اوست که اسباب حادثات منحصر در اوضاع فلکیه نیست، بلکه ارادهٔ اللّه و اسباب ارضیه را در آن مدخل عظیم هست؛ و از اینجاست که صاحبان طوالع قویّه در مُدُنی که فاسد می‌گردد، فاسد می‌شوند.

و مؤلّف گفته است که مستفاد از کلام اعلام آن است که مهیّا کنندهٔ اسباب ارادهٔ حق تعالی است. زیرا که وارد شده است که «إذا أراد اللّه شیئاً هیّأ أسبابه» و اتّصالات

فلکیه به منزلهٔ اسباب فاعلیه‌اند و استعدادات ارضیه به مثابهٔ اسباب قابلیه؛ و اثر آنچنانکه به اسباب فاعلیه محتاج است به اسباب قابلیه نیز محتاج است. پس هرگاه منجّمی از اتّصالات فلکیه که اسباب فاعلیه است خبر دهد. پس اگر خیر است، انسان در تحصیل منفعلات ارضیه کوشش می‌کند تا آنکه بر وجه کامل به حصول رسد و اگر شرّ است، سعی در دوافع ارضیه می‌نماید تا آنکه حاصل نگردد.

و مؤیّد این است آنچه بطلیموس در کلمهٔ سابعه از کتاب ثمره گفته است که منجّم را قدرت بر دفع بسیاری از افعال نجوم هست هرگاه عالم به طبیعت آنچه در آن تأثیر می‌کند باشد و پیش از وقوع آن قابلی را مهیّا نماید که متحمّل او نگردد.

و محقّق طوسی در شرح همین کلمه گفته است که فعل فاعل مؤثر و قابل متأثّر تمام می‌شود و قابل تأثیرات اوضاع فلکیه اجسام و نفوس ارضیه است؛ و ما را در آن اجسام و نفوس قوّت تصرّف هست. پس هرگاه منجّم تأثیر علویّات را دانست و او را معرفت وقوع شیء قبل از وقوع آن حاصل است، می‌تواند که محلّ قابل را صرف نماید از قبول غیر ملائم، مثل آنکه هرگاه طالع کسی اقتضا کند که سلطان او را در تثلیث یا تربیع فلان کوکب نوازش نماید، می‌تواند که در آن ساعت کاری کند که مستحقّ خاطر سلطان گردد و آن احسان بر وجه کمال صورت گیرد و مثل آنکه اگر شخصی داند که در فلان وقت حرارت در مزاج او بسیار خواهد شد، می‌تواند که پیش از حضور آن وقت مبرّدات استعمال نماید.

و ایضاً از کلمات اوست که روح الهی را دو نحو تعلّق به این بدن عنصری هست: یکی که اوّلی است، تعلّق اوست به روح حیوانی که از قلب منبعث و جاری و ساری در شرائین است.

و دیگر که ثانوی است، تعلّق اوست به اعضای کثیفه؛ و چون مزاج روح حیوانی منحرف گردد و از صلاحیت تعلّق روح مشرف بر خروج شود، تعلّق ثانوی از جانب

نفس شدّت می‌نماید و به این واسطه اجزای بدن را تعیّنی حاصل می‌شود و چون در قیامت آن اجزا مجتمع گردید و صورت بدن بار دیگر بـه اتـمام رسـید و روح حیوانی حاصل شد، تعلّق روح برمی‌گردد و تعلّق ثانوی مانع حدوث نفسی دیگر بر این مزاج می‌شود. پس آنچه برمی‌گردد همان نفس باقیه است که برای نـیل جـزا می‌آید.

و یکی از اعلام در کتاب شواهد گفته است که این سخن غیر صحیح است. زیرا که تعلّق نفس به بدن امری است طبیعی که منشأ آن خصوصیت مزاج و استعداد است و طبیعت در استکمالات حرکت می‌کند تا آنکه به درجهٔ نفس می‌رسد در مـرتبهٔ کمال و تعلّق آن مثل تعلّق انسان به خرابه‌ای است که مدّتی در آن خرابه به سر برد و بعد از آن از آنجا برود و چون بار دیگر به آنجا رجوع نماید، معتکف گردد و هرگز بیرون نرود؛ و مثل این هوسات و جزافات در امور طبیعیه صورت نمی‌گیرد و هر که ذوق مشرب حکمی نموده، یقین می‌داند که آنچه نفس به آن تعلّق می‌گیرد، باید که اقرب اجسام باشد به او. پس ناچار باید که به اعتدال مزاج و توسّط بین الأضداد اختصاص داشته باشد و قریب الشبه به سبع شداد باشد.

و آنکه گفته‌اند که تعلّق نفس به بدن تعلّق ثانوی است، مراد آن است که آن تعلّق بالعرض است. زیرا که بدن به منزلهٔ قشر است برای صیانت روح بخاری که به منزلهٔ زجاجه است در مشکوة بدن که زیت آن مصباح نفس را روشن می‌دارد یا به منزلهٔ دامی است برای صید روح الهی و طائر قدسی در زمین خـرابـه و چـون زجـاجه شکست و تمام شد، چگونه روشنی مصباح در مشکوة می‌تواند ماند؟! و چون دام گسیخت و اجزای آن متفرّق گردید و طائر قدسی برید، او را چه تعلّق به آن اجزای متفرّقه در امکنه باقی می‌ماند؟!

تمام شد کلام بعض اعلام و مؤلّف گفته است که احتیاج نفس در تعلّق به بدن به

روح حیوانی برای آن است که نفس جوهری است نورانی لطیف در غایت لطافت و بُعد از مادّیات و بدن جسمی است کثیف مظلم در غایت کثافت و متعلّق مادّیات. پس در میان بدن و نفس مباینت کلّیه حاصل است و عنایت الهی اقتضای تعلّق نفس به بدن می‌کرد؛ برای اکتساب کمالات به واسطهٔ بدن. زیراکه بدن برای نفس در اخراج آنچه در قوّهٔ اوست به فعل به منزلهٔ آلت است. پس محتاج شد به متوسّطی که جامع میان آن دو باشد و آن روح حیوانی است که جوهری است لطیف مرکّب از بخار اخلاط و لطیف آنها؛ و مسکن آن اعضای رئیسه است که قلب و کبد و دماغ باشد؛ و در عروق و اعصاب و شرائین نفوذ می‌نماید و در جمیع بدن متفرّق می‌شود و اقتضای حسّ و حرکت می‌نماید؛ و با هر یک از نفس و بدن به جهتی مناسبت دارد. زیراکه از آن جهت که از بخار اغذیه است، مناسب بدن است و از آن وجه که لطیف و نورانی است، مناسب نفس است. پس سبب در وصول آثار نفس به بدن او تواند بود.

و اهل صناعت روح را به عالم مثال تشبیه نموده‌اند و نفس را به عالم نورانی و بدن را به عالم حسّ و عالم مثال را جامع میان آن دو عالم گرفته‌اند.

و ایضاً ازکلمات اوست که معاد به معنی عود است یعنی بازگشت کردن؛ و عود یا برای روح است یا برای بدن است یا برای هر دو؛ و عود روح یا عود آن است به فطرت اولی در حالتی که از علاقه به بدن خالی باشد و این رأی جمعی از فلاسفه است یا عود آن است به بدن؛ یعنی به همان اجزایی که از آن مفارقت نموده است؛ و این مذهب حق است یا عود آن است به بدنی دیگرکه با بدن اوّل در اجزا مشترک نباشند و آن بدن دیگر یا این است که عنصری است چنانکه غزالی از متکلّمین اسلام به آن قائل شده است و یا مثالی است و آن رأی حکمای اشراقیّین است؛ و امّا عود بدن و روح هر دو پس روح به اتّفاق بشخصه عود می‌کند و بدن به یکی از

وجوه ثلاثهٔ مذکوره؛ و حق آن است که روح بشخصه به همان بدن که از آن مفارقت نموده است بأجزائه عود می‌کند و هر که این را تصدیق نماید و به آن ایمان آورد، ایمان به روز جزا خواهد داشت و مؤمن بر حق اوست.

و یکی از اعلام گفته است که آن کسانی که عقل ایشان ضعیف است، چنان توهّم کرده‌اند که اهل اشراق از حکما و اهل تصوّف بلکه حکمای اسلام از مشّائیّین قائل به معاد بدنی نیستند، بلکه آن را انکار می‌نمایند و چنان نیست که ایشان پنداشته‌اند، بلکه از این اوهام فاسده که منشأ آن سوء فهم عبارات ایشان است بسیار دورند. زیرا که همه تصریح نموده‌اند به قبول آن از روی شرایع الهیّه و منزّه‌اند از آنکه انکار نمایند چیزی را که شرایع حقّه به آن گویا باشد؛ و آنچه در عبارات ایشان است آن است که اثبات آن از قیاسات برهانیه نمی‌توان. زیرا که براهین قطعیه بر آن مساعدت نمی‌کند و در عبارات خود بر معاد نفسانی اقتصار کرده‌اند به جهت مساعدت قیاسات برهانیهٔ قطعیه بر آن و آنچه به آن متعلّق است از لذّات عقلیه و جنان معنویه را ذکر نموده‌اند. زیرا که آنها حقایق ثابته‌اند که تغیّر و تصرّم و تجدّد را در آن راهی نیست و بحث از معاد جسمانی و آنچه به آن متعلّق است از سعادات و شقاوات حسّیهٔ بدنیه را موکول به شرایع و اقوال انبیا نموده‌اند و ایشان به آن تصریح فرموده‌اند و جمیع شرایع به اشارات ظاهره برای عوام به آن اشاره نموده‌اند. زیرا که عوام بجز آن را نمی‌فهمند و افکار ایشان از امور وهمیه قاصر است؛ و از این جهت است که شرایع ایشان را نزدیک می‌گردانند به آنچه می‌فهمند حتّی در باب توحید؛ و همین است سبب انزال متشابهات.

و مؤیّد قول این فاضل است آنچه شیخ رئیس در شفا و نجات گفته است که واجب است که بدانی که بعضی از معاد مقبول شرع است و راهی برای اثبات آن جز طریق شریعت و تصدیق خبر نبوّت نیست و آن معاد بدن است در قیامت؛ و خیرات و

شرور بدن معلوم است و احتیاج به آنکه دانسته شود ندارد و شریعت حقّهٔ سیّد و مولای ما محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ آورده است حال سعادت و شقاوت بدنی را و به ابسط وجهی بیان فرموده‌است؛ و بعضی دیگر از معاد هست که به عقل ادراک می‌توان نمود و قیاس برهانی به آن می‌رسد و نبوّت نیز آن را تصدیق نموده است و آن سعادت و شقاوتی است که قیاس به نفس ثابت است هرچند اوهام ما از تصوّر آن در این وقت عاجز است.

و شیخ رئیس را در آخر الهیّات شفا اشارهٔ خفیّه به وجه صحّت معاد جسمانی هست در آنجا که می‌فرماید که صور خیالیه از صور حسّیه ضعیف‌تر نیست، بلکه تأثیر آن زیادتر است چنانکه در خواب مشاهده می‌گردد و بسا هست که آنچه در خواب دیده می‌شود، در باب خود از محسوس شأنش عظیم‌تر است وگاهی صور حسّیه اقوا است از صور منامیّه به حسب قلّت عوائق و تجرّد نفس و صفای عقل قابل؛ و صوری که در خواب دیده می‌شود و همچنین صوری که در بیداری احساس می‌شود، همان صور مرتسمه در نفس‌اند. این قدر هست که یکی از باطن ابتدا شده به خارج فرود می‌آید و دیگری از خارج شروع کرده به باطن بالا می‌رود و چون در نفس مترسم گردید، در آنجا مشاهد می‌گردد؛ و ملذّ و موذی به حسب حقیقت همان صورت مرتسم در نفس است نه موجود در خارج؛ و هرگاه در نفس مرتسم گردید، فعل خود را به عمل می‌آورد اگرچه از سبب خارجی هم ناشی نباشد. زیرا که سبب ذاتی همان مرتسم است و خارج سبب بالعرض یا سببِ سبب است و این سعادت و شقاوت حسّیه که قیاس با نفس خسیسه حاصل می‌شود و نفوس قدسیه از مثل این احوال دور و به کمالات خود بالذات متّصل می‌شوند و در لذّت حقیقیه فرو می‌روند و از التفات به جانب خلف متبرّی می‌نمایند و اگر در آنها اثر اعتقادی یا خلقی باقی باشد، به آن متأذی می‌گردند و به همان قدر از درجهٔ علّیین باز می‌مانند

تا وقتی که آن منفسخ گردد.

و قریب به این است آنچه شیخ غزالی در بعضی از کتب خود ایراد نموده است که لذّات محسوسهٔ موعودهٔ جنّت را از قبیل نکاح و اکل، تصدیق نمودن به آنها واجب است. زیرا که ممکن است؛ و لذّات بر سه قسم است: حسّیه و خیالیه و عقلیه.

و معنی لذّت حسّی ظاهر است و امکان آن در آن عالم، مثل امکان آن است در این عالم. زیرا بعد از ردّ روح به بدن و قیام برهان بر امکان آن ، آن را در تحت امکان می‌آورد.

و لذّت خیالی مثل لذّت خواب دیدن است. این قدر هست که لذّت خواب دیدن به جهت آنکه زود منقطع می‌گردد، حقیر شمرده می‌شود و اگر دائمی می‌بود، فرقی در میان لذّت حسّی و خیالی نبود. زیرا که التذاذ انسان به صورت از رهگذر انطباع آن در خیال است، نه از حیثیت وجود آن در خارج؛ و اگر در خارج یافت شود و در خیال منطبع نگردد، هیچ لذّت از آن حاصل نمی‌شود؛ و اگر در خیال نماند و در خارج معدوم شود، لذّت آن باقی خواهد ماند.

و امّا لذّات عقلیه: پس بدان که این لذّات حسّیه امثلهٔ آنهایند؛ و عقلیات منقسم به انواع مختلفهٔ بسیار می‌شود مثل حسّیات. پس هر یک از آنها مثال یکی از اینها خواهد بود از آنجا که رتبهٔ آن در عقلیات مساوی رتبهٔ اوست در حسّیات.

و مؤلّف گفته است که امثلهٔ وجود حسّی در تأویلات بسیار است و دو مثال از آن مذکور می‌شود:

یکی قول رسول خدا ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که فرمود: «یؤتی بالموت یوم القیامة علی صورة کبشٍ؛ فیذبح بین الجنّة و النار» یعنی: «در روز قیامت، مرگ را می‌آورند به صورت کبش و آن را در میان بهشت و دوزخ ذبح می‌نمایند» و هر که بر او معلوم

شده است به برهان که مرگ عرض است و عرض منقلب به جسم نمی‌تواند شد و خبر دلالت می‌کند که اهل محشر ذبحِ آن را مشاهده می‌نمایند. پس این صورت موجود در حسّ ایشان خواهد بود نه در خارج و فایدهٔ آن حصول یأس از موت است؛ وکسی که آن برهان برایش اقامه نشده است، چنان اعتقاد می‌نماید که موت به کبش منقلب می‌گردد و ذبح می‌شود.

مثال دوم نیز قول آن حضرت است که: «**عُرِضت عليّ الجنّة في عرض هذا الحائط**» یعنی: «بهشت بر من عرض شد بر پهنای این دیوار» و هر که نزد او اقامهٔ برهان شده است که اجسام متداخل نمی‌شوند و کبیر در صغیر نمی‌گنجد، حمل بر این معنی می‌کند که نفس بهشت منتقل به آن حائط نشده است، بلکه متمثّل شده است برای حسّ صورتِ آن در عرض دیوار؛ و مشاهدهٔ مثال جرم کبیر در جسم صغیر محال نیست، مثل آنکه آسمان را با آن بزرگی در آینهٔ کوچک می‌توان دید.

و مثال وجود خیالی نیز قول آن حضرت است که: «**كأنّي أنظر إلى يونس بن متّىٰ عليه عبانان قطوانيّتان يلبّي و يجيبه الجبال و أنّ الله تعالى يقول: لبّيک يا يونس!**» یعنی: گویا نظر می کنم به یونس بن متّیٰ که دو عبای قطوانی پوشیده است و تلبیه می‌گوید و کوهها او را جواب می‌دهند و حقّ تعالیٰ می‌فرماید که «**لبّيک يا يونس!**»

و ظاهر این است که این حدیث إنبا است از تمثّل صورت یونس در خیال آن حضرت. زیراکه وجود این حالت در خارج، سابق بر عهد آن حضرت بود و در آن حال موجود نبود؛ و می‌توان گفت که شاید صورت او در حسّ آن حضرت متمثّل شده باشد و او را مشاهده نموده باشد، چنانکه صور در خواب مشاهده می‌گردد. امّا از آنکه فرموده است که «گویا من نظر می‌کنم» ظاهر می‌شود که فی الحقیقه او را ندیده است و هر چه در محلّ خیال متصوّر می‌گردد، ممکن است که در ابصار حاصل شود.

و امّا وجود عقلی را امثله بسیار است و دو مثال مذکور می‌شود:

یکی قول آن حضرت است که: «آخر مَن یخرج من النار یعطی من الجنّة عشرة أمثال هذه الدنیا» یعنی: «آخر کسی که از دوزخ بیرون می‌آید، ده مثلِ این دنیا از بهشت به او عطا می‌شود» و ظاهر این است که مراد ده برابر باشد به حسب طول و عرض و مساحت که عبارت از تفاوت حسّی است؛ و تعجّب از این است که بهشت در آسمان است و آسمان نیز از دنیاست؛ پس چگونه می‌تواند شد که در آسمان ده برابر آن گنجد که یک جزء آن آسمان است؟!

و مؤلّف در رفع این تعجّب می‌گوید که مراد تفاوت معنوی عقلی است نه حسّی و نه خیالی؛ چنانکه می‌گویند: «این جوهره مقابل ده برابر اموال دنیاست» یعنی در روح مثالیه و معنی مدرکه به عقل نه در مساحت مدرکه به حسّ و تخیّل.

و مثال دوّم نیز قول آن حضرت است که: «إنّ اللّه خمّر طینة آدم بیده أربعین صباحاً» یعنی: «حقّ تعالی طینت آدم را به دست خود در چهل روز سرشت»؛ و هر که بر او معلوم شده است که حقّ تعالی را دست محسوس و متخیّل نیست، دست روحانی عقلی برای او ثابت می‌کند؛ یعنی به وجود حقیقت و معنیِ دست اعتقاد می‌نماید و صورت آن را رفع می‌کند؛ و معنی دست آن است که آنچه به آن بطش و اخذ و منع و عطا به عمل آید، آن دست است؛ و این افعال از حق تعالی به واسطهٔ ملائکه صادر می‌شود چنانکه روایت کرده‌اند که: «أوّل ما خلق اللّه العقل: فقال بک أعطی و بک أمنع» و ممکن نیست که مراد عقل عرضی باشد چنانکه متکلّمان می‌گویند. زیرا که عرضْ اوّل مخلوقات نمی‌تواند بود، بلکه مراد ذات ملکی است که او را عقل و قلم می‌نامند.

و ایضاً از کلام غیاث الحکماء است که در تحقیق ربط حادث به قدیم گفته است: هر حادثی از حوادث فلکیه مسبوق است به امتداد زمانی موهوم وجدانی غیر

متناهی که حدوث آن حادث ممکن نیست مگر بعد از انقضای آن امتداد؛ و حوادث به حسب اختلاف امتدادات در زیاده و نقصان مختلفند و آنچه از حرکت که موجود است، همان توسّط قارّ است که استناد آن به علّت واحدهٔ قدیمه ممکن است و تبدّل نسبی که از لوازم آن است، مقتضی کثرت و حصول اوضاع فلکیه است.

و بالجمله: هر حادثی معلّل به امور حادثهٔ غیر متناهیه نیست که محالی بر آن متفرّع گردد، بلکه هر حادثی مسبوق است به امر واحد غیر متناهی و آن تبدّل نسبتهاست که لازم حرکت توسّطیه است.

و حق آن است که امکان صدور حرکت از متحرّک بالاراده بدیهی است و انکار آن مثل انکار سایر بدیهیات است؛ و همین قدر ما راکافی است برای ربط حادث به قدیم و اشکال مندفع می‌گردد.

و بالجمله: حرکات و اوضاع، مواد را برای قبول صور و اعراض مجرّده و جرمیّه مهیّا می‌سازند؛ و حرکات و اوضاع به جهت آنکه حادث و متغیّرند، ممکن‌اند و علّت آنها که از تغیّر مجرّد است، مجرّد است. زیراکه زمان و قدر و وضع در جسمانیات شرط است. علاوه بر آنکه حق آن است که استناد همهٔ اشیا به مجرّدات است، بلکه به یکی از آنهاست و آن یک، مبدأ همهٔ آنهاست. تمام شد کلام غیاث الحکماء.

و شیخ رئیس گفته است که حق ـ سبحانه و تعالی ـ تأثیر در عقول می‌کند و عقول در نفوس و نفوس در اجرام سماویه تأثیر می‌نمایند و آنها را به حرکت دوریهٔ اختیاریه به حرکت می‌آورند برای تشبّه به آن عقول و اشتیاق آنها بر سبیل عشق به کمال و استکمال؛ و اجرام سماویه اثر در عالمی که در زیر فلک قمر واقع است می‌کنند؛ و عقل مختصّ به فلک قمر افاضهٔ نور بر نفوس انسانیه می‌نماید، برای آنکه در طلب معقولات راه یابند، مثل افاضهٔ نور شمس بر موجودات جسمانیه، برای

آنکه چشم آنها را ادراک نماید؛ و اگر تناسب در میان نفوس سماویه و ارضیه در جوهریت و درّاکیت و تماثل عالم کبیر و عالم صغیر باشد، باری تعالی شناخته نمی‌شود.

و مؤلّف گفته که مراد شیخ آن است که عقل فعّال واسطهٔ وجود هیولای عالم أسطقسّات و رابطهٔ فیضان صور بر آنهاست به حسب استعدادات مختلفه و امکانات استعدادیّه چنانکه در تنزیل کریم آمده است: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيهَا رُوحَنَا وَ تَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَانِ مِنْكَ إِن كُنتَ تَقِيّاً قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لأَهِبَ لَكِ غُلاماً زَكِيّاً﴾ و او به اذن خدا معلّم نفوس قدسیه و مؤدّب آنهاست؛ و نفس انسانیّه متحدّس متقدّس متألّه به مثابهٔ کبریت است و نور واهب صور به منزلهٔ شعلهٔ نار است و نفوس انسانیهٔ متألّهه چون علاقه از عالم ظلمات قطع نموده‌اند و به عالم نور متّصل شده‌اند، به نور او فائض گردیده‌اند و به سرور او رسیده‌اند.

و مخفی نماند که آنچه شیخ گفته است، مطابق است با آنچه نزد حکمای اسلام مشهور است که عقل قاهر فلک قمر، عقل فعّال است که به لسان شرع جبرئیل می‌نامند؛ و نزد بعضی از حکمای اسلام عقل قاهر فلک شمس، عقل فعّال است و جبرئیل آن است؛ و آنچه در احادیث وارد شده است که مکان جبرئیلْ فلک رابع است، مؤیّد این قول است.

و حاصل کلام این است که ترتیب ایجاد به گمان حکمای مشّائین بر این نحو است که عقل اخیر که عاشر عقول است، مصدر صدور صور عناصر و موالید ثلاثه است؛ یعنی جماد و نبات و حیوان تا اینکه وجود در ترتیبْ منتهی به نفس ناطقه می‌گردد و ترتیب وجود عقلی در آنجا منتهی می‌گردد و آن اَدونِ مراتب موجودات مجرّده است. زیرا که در استکمال به آلات بدنیه محتاج است. پس وجود از اشرف شروع نموده، به طریق الأشراف فالأشرف به أخس فالأخس منتهی می‌شود؛ و این

مراتب بدو است و بر چهار مرتبه مشتمل است:

اوّل: مرتبهٔ عقول مجرّده

دوّم: مرتبهٔ نفوس

سیم: مرتبهٔ صور نوعیه

چهارم: مرتبهٔ هیولیات

و مراتب عود پنج است:

اوّل: مرتبهٔ اجسام بسیطهٔ نوعیه

دوّم: مرتبهٔ صور مرکّبات ثلاثه

سیم: مرتبهٔ نفوس نباتیه

چهارم: مرتبهٔ نفوس حیوانیه

پنجم: مرتبهٔ نفوس ناطقهٔ بشریه؛ و آن را چهار مرتبه است: أدنیٰ از همه عقل هیولانی و اوسط عقل بالملکه و بعد از آن عقل بالفعل و أعلیٰ عقل مستفاد و بعد از آن نفس قدسیه و این دو نهایت نفس ناطقه است در عود؛ و اشرف مراتب بدو آن است که به مبدأ اوّل اقرب است و به ترتیب نزول می‌کند تا به اخسّ آنها می‌رسد؛ و مراتب عود به عکس آن است. زیرا که از اخسّ شروع نموده، به اشرف که عقل مستفاد و نفس قدسیه است منتهی می‌گردد.

و آنچه لایق به این قاعده است آنکه نفس ناطقهٔ انسانیه را دو جهت است: یکی وجوب به علّت و دیگر امکان به ذات؛ و به اعتبار وجوب او را وجهی به عالم قدس است و به اعتبار امکان وجهی به عالم امکان.

و یکی از محقّقان عرفا گفته است که چون باید اثر با مؤثّر مناسب باشد. پس اوّل اثری که از مؤثّر حقیقی ـ تعالی مجده ـ موجود می‌شود، بر صورت اوست و صاحب اسما و صفات است و آن را واسطهٔ میان وجود و عدم و رابطهٔ حدوث و قدم

گردانید؛ و اوست روح اعظم و خلیفة اللّه الاکبر و همان است که از رسول خدا ـ صلی اللّه علیه و آله ـ منقول است که «ما خلق اللّه خلقاً أعظم من الروح» و آن جوهری است نورانی که جوهریت آن مظهر ذات متجلیّه در عالم ظهور است؛ و نورانیت او مظهر علم ازلی اوست؛ و به اعتبار جوهریت به نفس واحده موسوم است و در قول حق‌تعالی که ﴿وَ خَلَقْنَاكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ مذکور؛ و به اعتبار نورانیت به عقل اوّل مسمّیٰ است؛ و در حدیث «أوّل ما خلق اللّه العقل» مذکور است؛ و به اعتبار آنکه در میان حدوث و قدم متوسّط است، دو جنب دارد و از جنب ایسرِ او نفس کلّیه خلق شده است و از آن منفصل گردید مثل انفصال جزء از کلّ بر سبیل مجاز؛ و در میان آن دو میل و تجاذبی که جنس را به جنس می‌باشد به هم رسید، مثل آنکه در میان آدم و حوّا واقع شد و قضای الهی به ازدواج این دو جاری گردید و نتاج از ایشان ظاهر گردید و ذکورت از روح است و اُنوثت از نفس. زیرا که از روح تأثیر و فعل است و از نفس تأثّر و انفعال؛ و کائنات به ترتیب از ایشان متولّد گردید هر یک بعد از دیگری تا آنکه به آخر مولودات که نوع انسان است، رسید؛ و به جهت آنکه در آنجا دایرهٔ وجود منطبق گردید بر بدایت خود، صورت روح و نفس که در بدایت بودند، ظهور نمود و بر ذکورت و اُنوثت حیوانی، ذکورت و اُنوثت انسانی افزود. برای آنکه صورت روح و نفس در او جلوه نمود و اختصاص او به عقلْ علامت ظهور آن است به انسان بخصوصه؛ و اوّل کسی از این نوع که صورت روح در او ظاهر شد، آدم ـ علیه السلام ـ بود و اوّل کسی که صورت نفس در او ظاهر گردید حوّا بود که از آدم ـ علیه السلام ـ خلق شده بود و از ازدواج ایشان ذریّه به هم رسید، مثل آنکه کائنات از روح و نفس متولّد گردید. پس در هر شخص انسانی، صورت روح و نفس ظاهر گردید.

و بعضی اعلام را به زبان فارسی کلامی است که خالی از عذوبت نیست و آن این

است: «مقرّر است به قول صادق مصدق ـ علیه و علی آله الکرام أفضل الصلوة و السلام ـ که اوّل گوهری که از بحر علم قدیم به ساحل حدوث افتاد، قلم بود؛ و اوّل خطابی که از حضرت قادر علیم به او رسید، امر به کتابت بود؛ و او هر چه شدنی بود از بدو ایجاد تا ابد آباد بر لوحی از تغییر و تحریف محفوظ ثبت فرموده؛ و از این مستفاد شد که اشیا را اصل نخستین در عالم حروف بود به صورت کتابی و از آن جمله آنچه بر حسب حکمت باهرهٔ الهی از برای نظم امور عالم و سداد و رشاد بنی‌آدم که به آن کار دینی و دنیوی بسازند و در استحصال هر مراد از مقاصد صوری و معنوی دست چاره سوی او یازند هم حروف است.

سخن است اوّل اشیا، سخن است آخر بار

در میان هم به سخن راست توان کردن کار

و لهذا چون مقتضی صنع بی‌چون چنان است که درخت گاهی که به حدّ نشو و نما رسد، اصل خود را درست نماید، شجرهٔ آفرینش چون در چمنِ اعتدال آبادِ نشئهٔ انسانی به اقصیٰ غایت کمال رسید، ثمرهٔ سخن بار آورد هم به صورت کلامی که از او پدید آمده و هم به صورت کتابی که عنصر اوّل اشیا همه اوست.

و از این سرّ به غایت فاش است که در قصارای امر که عروج بر مدارج نباهت و جلالت به اوج نبوّت و رسالت انجامید و در مصاعد ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ صعود نموده، به اَعلیٰ قلل خاتمیت پیوست، آیت کبری و بیّنهٔ زهراء آن مرتبهٔ بلند و منزلهٔ ارجمند کلام کامل آمد تا ظاهر شود که حروف با آنکه از سعتِ رحمت بی‌پایان رحمانی در طیّ ملابس حدّ ثانی نمایشی کرده، مهمّات دو جهانی همه را می‌سازد و بالذات از مرتبهٔ حدوث و امکان برتر است، از جوارح قدیمهٔ کریمهٔ سبحانی کتابی نازل گشت که تمام معارف الهی و حقایق کیانی با جمیع احوال جزئی و کلّی هر کس و هر چیز چنانکه بر لوح مستحیل التغیّر و التبدّل نگاشته

می‌توان دانست به یقین.»

و ایضاً از کلام اوست که: «هر حادثی در این عالم، ظلّ مثالی موجود فلکی است، چنانکه بروج آسمانی ظلّ عالم نوری است و حوادث عنصریه اَظلال مُثُل فلکیه‌اند که آنها حاجب انوار نیّرات آن عالمند. پس آنچه در این عالم است، ظلّ ظلّ، بلکه ظلّ حادث از اَظلال اشخاص فلکیه‌اند که آنها نیز به وجهی دیگر اَظلال‌اند. فاعرف ذلک؛ فإنّه مع وضوحه لایخلو عن دقّة و لطافة و فیه أسرار یطّلعک علی أسرار.

و توضیح این کلام به نحوی که در شرح اشراق مذکور است این است که افلاک در حرکات و آنچه به حرکات مناسب است و مقابلات کواکب و باقی نظرات آن متشبّهه‌اند به مناسبات امور قدسیه؛ یعنی انوار مجرّدهٔ عقلیه و اشعّهٔ انوار قاهره؛ و چنانکه ذوات عقلیه با هیئات آنها علّت ذوات جسمانیه و هیئات آنهایند، مناسبات عقلیه‌ای که میان انوار مجرّده و اشعّهٔ آنهاست، علّتند برای مناسبات جسمانیه؛ و بر این نحو هر چه در عالم عقلی است، سرایت به عالم حسّی و مثالی می‌کند به مناسبات محفوظه.

و بالجمله: عالم جسمانی موافق و مطابق عالم عقلی است. پس او به منزلهٔ ظلّ است و عالم عقلی به منزلهٔ ذی ظلّ. پس هر امری که حادث می‌شود از علّتی ناچار است تا آنکه منتهی شود با مناسبتی از مناسبات عقلیه که افلاک آن را به استخراج اوضاع و حرکات اخراج نماید. پس هر گاه حرکت نماید و نسبتی را طلب کند، از عقل مفارق، هیئت نوریهٔ روحانیه یا ظلمانیهٔ جسمانیه که به مقتضای آن حرکت مناسب باشد، بر قابل مستعدّ آن نسبت از جواهر نفسانیه و جسمانیه افاضه می‌شود؛ و آن نسب به حسب اقتضای فاعل و قابل ظهور می‌نماید و استعداد قابل به نفوذ انوار کواکب در اجرام در اوضاع مختلفه حاصل می‌گردد؛ و مراد از تأثیر

اجرام فلكيه همان است.»

و ایضاً از کلام اوست که: «معتدل حقیقی ممکن است که وجود به هم رساند، بلکه واجب است بنابر قاعدهٔ امکان اشرف که اشراقیّین مقرّر نموده‌اند و واجب نیست که موجود برأسه باشد، بلکه جایز است که جزء موجود دیگر باشد و موجب کمال او گردد؛ و بعد از ظهور آن در عالم اکبر، لازم است که در عالم اصغر که منطوی بر عالم اکبر است نیز موجود باشد.»

و مؤلّف گفته است که قاعدهٔ امکان اشرف مستفاد است از اشارهٔ اجمالیهٔ فیلسوف اجلّ ـ یعنی معلّم اوّل ـ درکتاب سماء عالم در آنجا که می‌فرماید که: «واجب است که ما اعتقاد نماییم در علویات که آنچه اکرم و اشرف است در آنجاست» و برهان این قاعده درکتب شیخ اشراق مذکور است و درکتاب مطارحات گفته است که قاعدهٔ امکان اشرف در ما فوق کون ـ یعنی در ممکنات ثابتهٔ مستمرة الوجود که علل آنها ثابت و غیر متغیّر است ـ مطّرد است و در ممکنات متغیّرهٔ متبدّله به حرکات و استعدادات مثل موالید ثلاثه لازم نیست.

و سرّش این است که هر ممکنی که امکان ذاتی آن برای فیضان وجودش کافی باشد و محتاج به امکان استعدادی نباشد، جمیع کمالات آن در بدو فطرت حاصل خواهد بود. پس علل وجود و علل کمالات آن از یکدیگر منفکّ نمی‌باشند، بلکه علل وجودش علل کمالات اوست، به خلاف حوادث یومیّه که علل وجود آنها بر وجه خاصّ است و علل کمالات آنها گاهی غیر علل وجود است و لازم علل وجود نیز نیست. پس جایز است که غیر اشرف موجود گردد و هنوز اشرف به سبب فقدان استعداد موجود نشده باشد.

و ایضاً مؤلّف گفته است که آنچه غیاث الحکماء گفته است از لزومِ وجود معتدل حقیقی در عالم اصغر بنابر قاعدهٔ امکان اشرف محلّ تأمّل است و در حاشیه به

وجه تأمّل اشاره نموده است؛ و خلاصهٔ آن همان سخن است که در کتب حکما در بیان امتناع وجود معتدل حقیقی مذکور است و آن این است که هرگاه موجود شود، یکی از دو محال لازم می‌آید:

یا آنکه باید که برای جسمی حیّز طبیعی نباشد

یا ترجیح بلامرجّح حاصل آید

و این سخن با اعتراضاتی که بر آن وارد می‌آید و جوابهایی که برای آن گفته‌اند، در اکثر کتب کلامیه و حکمیه مذکور است. امّا همهٔ آن ابحاث متعلّق است به وجود معتدل حقیقی در عالم اکبر؛ و هرگاه مؤلّف وجود آن را در عالم اکبر بنابر قاعدهٔ مذکوره مسلّم دارد، او را منع نمودنِ آن در عالم اصغر نمی‌رسد.

و ایضاً از افادات غیاث الحکماء است در علل الشرایع و گفته است که مسامات وجه و اطراف به اوساخ منسدّ می‌شوند و این موجب تصاعد بخارات ردیّه به دماغ می‌گردد و ارواح نفسانیه را مشوّش می‌سازد و مانع از توجّه تامّ به ملأ روحانیات می‌شود و عنان نفس را به حکم مناسبت به جانب امور جسمانیه می‌کشاند.

و وجه دیگر آنکه آب مرطِّب است و در وجه و اطرافِ اعصاب بسیار هست که از دماغ روییده است و از این جهت تدهینِ اطرافْ مرطِّبِ دماغ است؛ و از اینجا سرّ وضو ظاهر می‌شود.

و مؤلّف بعد از ذکر آنکه وضو در عرف شرع به معنی شستنِ اعضای مخصوصه و مسح کردنِ اعضای مخصوصه است و مشتقّ است از «وضائة» که به معنی حُسن و نظافت است، گفته است که در کتاب علل الشرایع از حضرت امام رضا ـ علیه السلام ـ منقول است که اگر کسی گوید که چرا این غسل و مسح بر رو و دستها و سر و پاها واجب شد؟

در جواب گفته می‌شود که چون به رو سجده و خضوع به جا می‌آورد و به دست

سؤال می‌نماید و به سر در رکوع و سجود استقبال می‌کند و به پا می‌ایستد و برمی‌خیزد. پس اینها از اعضایی هستند که در پیش ملک جبّار ظاهر می‌گردد.

و اگر گویند که چرا غسل به رو و دستها، و مسح بر سر و پاها وارد شده است؟

گفته می‌شود که بر چند علّت:

یکی آنکه عبادت عظمیٰ رکوع و سجود است و آنها به دست و رو به عمل می‌آیند نه به سر و پا.

و دیگر آنکه خلق، طاقتِ آنکه در همه وقتی سر و پا را بشویند ندارند و امر بر ایشان شدید می‌شود خصوصاً در سرما و سفر و مرض؛ و شستن رو و دستها بر ایشان اخفّ است؛ و وضع فرایض نسبت به حال آن کس است که از همه کس ضعیف‌تر باشد از اهل صحّت و بعد از آن قویّ و ضعیف را شامل می‌شود.

و دیگر آنکه سر و پا مثل رو و دستها ظاهر نیستند.

و ایضاً غیاث الحکماء گفته است که تکرّر افعالِ و حرکاتْ موجب حدوث ملکات است؛ و از اینجا ظاهر می‌شود سرّ استنارهٔ اجرام کوکبیه و حرکات افلاک دوریهٔ شوقیه و سرّ نماز و بسیاری از تکالیف شرعیه.

و گفته است که در علم طبّ مقرّر است که حرکات جِماعیّه مولِد عرقی است ردیّ که از اعماق بدن به ظاهر آن می‌آید و لَبْ آن را ازاله می‌نماید. پس غسل واجب خواهد بود.

و گفته است که دعا از اسباب کون است. پس ظلم قبیح است و عدل حسن و زکات دادن واجب. زیرا که همهٔ اینها موجب دعا می‌شود.

و یکی از اعاظم علمای ما ـ رضوان اللّه علیهم ـ گفته است که دعا و طلب از جملهٔ اسباب حصول و علل کون و شرایط دخول در وجود است؛ و اگر کسی گوید که آن امری که به سؤال و طلب و اِلحاح و دعا طلب کرده می‌شود، از اموری است

که قلمِ قضای ازلی به تقدیر وجود آن جاری نشده است، دعا را چه حاصل خواهد بود؟ و اگر از امور مقدّر است و خواهد شد، دعا چه ضرور؟

در جواب می‌گوییم که طلب و دعا نیز از قضا و قدر است و از شرایط حصول مأمول. پس آنچه انجاح آن به شرط دعا و طلب مقدّر است، دعا و طلب در آن نیز مقدّر است.

و شارح اشراق گفته است که دعا جزء علّت تامّه است برای چیزی که به اسباب سفلیه و علویه منوط است؛ و استعدادات موادّ با دعاست.

و در حواشی کتاب مصباح کفعمی مذکور است که دیدم به خطّ شهید که دعا در وقت اقتران مشتری و رأس مستجاب می‌شود و این اقتران در هر چهارده سال یک مرتبه واقع می‌شود.

مترجم گوید که حکم به اینکه اقتران مشتری و رأس در هر چهارده سال یک مرتبه واقع می‌شود، اشتباه است. زیرا که حرکت مشتری در هر دوازده سال یک دوره است بر توالی؛ و حرکتِ رأس در هر نوزده سال یک دوره است، بر خلاف توالی و اقتران ایشان قریب به هشت سال یک مرتبه واقع می‌شود.

و ایضاً از کلام غیاث الحکماء است که تأثیر اجسام به مشارکت اوضاع است و اختلاف اوضاع سفلیات به جهت اختلاف اوضاع علویات است و اجرام علویه را در اقطار زمین به حسب اختلاف نسبْ تأثیرات مختلفه هست.

و ایضاً از اوست که توجّه به جهات مختلفه را خواصّ و آثار مختلفه هست، مثل آنکه توجّه به سهیل و قطب جنوبی موجب سهولت ولادت است؛ و از این جهت است که روی حیوانات را در حال ولاد به آن جانب می‌کنند؛ و توجّه به قطب شمالی و نظرکردن در بنات النعش موجب تقویت بصر است.

و از این دو مقدّمه سرّ توجّه به کعبه و فایدهٔ بعضی از اعمال حجّ ظاهر می‌شود.

و گفته است که امّتها مختلفند و هر یک از آنها را مناسبتی به موضعی از مواضع هست؛ و خواصّ مواضع در ازمنه به حسب استیلای کواکب مختلف بر آن مختلف می شود. پس اشکالی در تحویل قبله نیست.

و گفته است که نفس چون ادراک لذّتی نمود، به آن متوجّه می‌گردد و رغبت در آن می‌کند و لذّات جسمانیه او را از لذّات عقلیه بازمی‌دارد؛ و از اینجا سرّ صوم و بسیاری از محرّمات مثل شراب که مقوّی قوای حیوانیه و مضعِف قوای نفسانیه است ظاهر می‌شود.

و مؤلّف گفته است که مخفی نخواهد بود که نفوس بشریه در استعداد متفاوتند و قابل استکمال استعداد جزئی به واسطهٔ استمداد؛ و برای استمداد اسباب متفرّقه هست به حسب اختلاف احوال؛ و آن اسباب یا جسمانی است و یا نفسانی.

و جسمانی آن از قبیل مزاج بدن که اگر در فطرت و طبیعت بر حالت معتدله باشد، روح نفسانی که در دماغ متولّد می‌گردد، از کدورت مزاجی صاف خواهد بود؛ و در این صورت، فکر و توجّه به جناب قدس نیکوتر می‌باشد و اگر قوّت نفس و شرف آن به آن منضمّ گردد، استعداد حصول مطالب ممکنة الحصول قویّ می‌گردد.

و از اینجاست که صوم و ریاضاتی که معدّل مزاج باشد، معین بر استجابت دعا می‌گردد؛ و مثل مواضع معظّمه مانند بیت اللّه که زیارت آن با اعتقاد به اینکه این خانهٔ خداست و عبادت در آن بنده را به خدا نزدیک می‌گرداند و موجب نجات می‌گردد، در نفس هیئت استعدادیه احداث می‌نماید که به آن توجّه به سوی مطلوب قویّ می‌شود؛ و همچنین مواضعی که ابدان زائر و مزور در آن جمع گردد و در اوقاتی که برای نفس خشوع و اقشعرار و هیبتی حاصل گردد، البتّه در آن حالت صفای نفس بیشتر و جمعیّت خاطر شدیدتر و استعداد نفوس قویّ‌تر خواهد بود؛ و

نفسانی آن اِعراض از متاع دنیا و طیّبات آن است با اجتناب از شواغل و عوائق و صرف فکر به سوی قدس جبروت و استدامهٔ شروق نور الهی در سرّ برای انکشاف پرده‌ای که نفس ناطقه را پوشانیده است.

و ایضاً از کلمات غیاث الحکماء است که بر مواعظ مشتمل است:

بدان که مسرّات ایّام مقرون به غم است و حلاوت دنیا معجون به سمّ.

دنیا را طلاق ده. زیرا که همخوابهٔ پدران تو است؛ و آن را منخلعه گردان. زیرا که حلیلهٔ پسران تو است.

خدا را پرستش کن با قلب نشیط و عدول ورز از افراط و تفریط به سوی منهج وسیط.

عبادت مکن برای همسایگان و نه به جهت قُرب سلطان، چنانکه عادت ابنای زمان است؛ و نه برای خوف نیران و نه به جهت لذّت جنان.

تو بندگی چو گدایان به شرطِ مزد مکن

که دوست خود روش بنده‌پروری داند

خوشا به حال پرهیزکار گمنام که سالم است از اشارهٔ اَنام.

اعتماد مکن بر آنان که در صوامع ساکن‌اند برای آنکه معروف شوند. زیرا که اکثر ایشان مخنّث‌اند که مناصب رجال را بر خود بسته‌اند.

قناعت کن مثل قناعت کردن حیّات و در ظلمت پنهان شو.

مانند آب حیات، مرارت نوائب را تجرّع نما در ایّام معدوده به امید حلاوت موعوده.[1]

---

۱. ترجمهٔ محبوب القلوب، نسخهٔ خطّی، صص ۳۲۶ ـ ۳۲۸.

۱۰. تقابل و رویارویی دو جریان فلسفی در شیراز

در سدهٔ نهم هجری، دو مدرسه و دو جریان فکری فلسفی در شیراز شکل گرفت که تعارضها و کشمکشهای این دو درکنار نقاط منفی رهآوردهای مثبتی را در جهت رشد و شکوفایی جریان فلسفهٔ اسلامی به همراه داشت.

۱. مدرسهٔ دشتکی‌ها: که با پایمردیِ بزرگ‌اندیشی چون صدرالدین دشتکی (سیّد سند) آغاز شد و با همّت والای غیاث‌الدین منصور (پسر) تداوم یافت. خاندان دشتکی به دلیل برخورداری از ثروت و قدرت مالی، نیاز به تقیّه و مصلحت‌اندیشی نداشتند و در فضای خردستیزیِ حاکم، خیلی صریح و بی‌پرده به بیان باورهای خویش می‌پرداختند. نقل است که غیاث‌الدین حتّی آن‌گاه‌که به مقام وزارت شاه تهماسب صفوی درآمد، باز در بیان عقاید خویش و دفاع از اندیشه‌های پدر و ردّ انگاره‌های دوانی پروایی نداشت. این جسارت سرانجام باعث شدکه پدر به قتل برسد و پسر از وزارت خلع و منزوی شود.

صدرالدین گر چه خود مؤسّس یک نظام فلسفیِ منسجم و مستقل نبود، امّا با تسلّط بر حکمت سینوی و آموزه‌های اشراقی، زمینه را برای ظهور و پیدایش دستگاههای فلسفی چون «حکمت یمانی» و «حکمت متعالیه» مهیّاکرد. البتّه همان گونه که خود او نیز تصریح دارد، گاه آرای منحصر به فردی ارائه کرده که از جایی الهام نگرفته و مختصّ خود اوست؛[۱] ولی با این حال، این باعث نمی‌شود که دیدگاههای وی را یک نظام فلسفی منسجم به شمار آوریم.

برخی بر آن‌اند صدرالدین به دلیل املاک و زمینهای کشاورزی که داشت، کمتر به مسافرت می‌رفت و با دانشمندان دیگر شهرها ارتباط کمتری داشت؛ از این رو، گستره و گونه‌گونی دانشهای او محدود بود و آثار اندکی از وی بر جای مانده است

---

۱. حاشیهٔ صدرالدین بر شرح تجرید، نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، شمارهٔ ۱۷۵۵.

که بیشتر در زمینه‌های حکمت و کلام است.[1]

در مقابل، پسرش، غیاث‌الدین، توانست برای مدّتی از شیراز بیرون رود و با اندیشمندان دیگر برخورد داشته باشد. از این رو، آثار او از کثرت و تنوّع موضوعی برخوردار است.

۲. مدرسهٔ دوانی: ملّا جلال‌الدین دوانی، متکلّم و حکیم پُرآوازهٔ سدهٔ نهم هجری (۸۰۳ ـ ۹۰۸ هـ. ق) نخست در زادگاه خویش، در منطقهٔ دوان از توابع شهر کازرون، نزد پدر، تحصیلات علمی را آغاز کرد. سپس به شیراز رفت و از شخصیتهایی چون: محی‌الدین انصاری، همام‌الدین و حسن بقّال دانشهای معمول را فراگرفت. بتدریج مورد توجّه جهان شاه، حاکمِ اهل ذوق و علم شیراز واقع شد. جهان شاه پیشنهاد وزارت را به وی داد، و او که شاید انتظار چنین موقعیتی را داشت، پذیرفت.

پس از کُشته شدن جهان شاه، عملاً از وزارت کناره گرفت و به مدرسهٔ بیگم بازگشته، مشغول تدریس و تألیف شد.

شهرت علمی دوانی، قوّت بیان او در تقریر مباحث درس، کم‌کم از رونق حوزهٔ درسی صدرالدین کاست. گر چه در بیشتر مجادله‌ها و گفتگوهای علمی میان آن دو، این صدرالدین بود که چیره می‌شد و دوانی خود به توانمندی دشتکی در بحث و مجادله و ناتوانی خویش در گفتمانهای حضوری اعتراف داشت.[2]

یکی از نقاط ضعف دوانی این بود که به دلیل نزدیکی به دستگاه حکومتی تقیّه می‌کرد و در بیان آرا و باورهای فلسفی خویش صراحت نداشت. بدین ترتیب براحتی می‌توان دریافت که رویارویی این دو مدرسهٔ فلسفی ریشه در عوامل

---

۱. ر.ک: مدارس شیراز در سدهٔ نهم هجری، علی‌نقی منزوی، مجلّهٔ چیستا، سال ۱۴، ش ۲ و ۳، صص ۱۶۵ ـ ۱۶۶.
۲. ر.ک: روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۹۴ به نقل از مجالس المؤمنین؛ و فارس نامهٔ ناصری، ج ۱، ص ۹۳۸.

شخصی، سیاسی و اجتماعی ـ همچون وابستگی دوانی به حکومت و مصحلت‌اندیشی وی؛ در برابرِ قدرت، استقلال و بی‌پروایی دشتکی‌ها؛ و نیز کم‌رنگ شدن حوزهٔ درس صدرالدین مقابل پُررونقی حوزهٔ درس دوانی؛ و انتقادهای دوانی از استادِ غیاث‌الدین یعنی صدرالدین و... ـ دانست.

در هر حال این دو جریان فکری، کشمکشهای علمی دامنه‌داری را دربارهٔ مباحث فلسفی کلامی مندرج در چهار اثر آغاز کردند:

۱. إثبات الواجب: دوانی چند رسالهٔ إثبات الواجب نگاشته که نخستینِ آنها با نام اثبات واجب قدیم‌مشهور است. ده سال پس از تحریر نخست و اشکالها و ردّ و نقدهای مخالفانِ وی از مدرسهٔ دشتکی‌ها، اثبات واجب جدید را نوشت.

۲. شرح تجرید قوشچی: تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷ ـ ۶۷۲ هـ. ق) گرانسنگ‌ترین‌اثر کلامی شیعی به شمارمی‌آید. از این رو، از دیرباز، شروح و حواشی متعدّدی بر آن نگاشته شده که مهمترینِ آنها سه شرح: کشف المراد علاّمه حلّی (۶۴۸ ـ ۷۲۶ هـ. ق) شرح قدیم محمود اصفهانی (درگذشتهٔ ۶۷۴ هـ. ق) و شرح جدید ملاّ علی قوشچی (درگذشتهٔ ۸۷۹ هـ. ق) است.

دوانی حاشیه‌ای بر شرح جدید نوشت و به یعقوب بایندر آق‌قویونلو اهدا کرد. دشتکی (صدر سوم) در ضمن حاشیه‌ای به ردّ حاشیهٔ دوانی پرداخت. دوانی نیز در حاشیه‌ای جدید، اشکالات طرح شده را پاسخ گفت و از پس ردّ آن از سوی دشتکی‌ها به نگارش حاشیهٔ سوم موسوم به حاشیهٔ أجد همّت گماشت.

۳. شرح مطالع: مطالع الأنوار اثر سراج‌الدین محمود ارموی (۵۹۴ ـ ۶۸۹ هـ. ق) از شاهکارهای فلسفهٔ اسلامی در دو بخشِ منطق و فلسفه تنظیم شده است. به دلیل اهمّیت و ویژگیهای منحصر به فرد این اثر، از همان آغاز مورد توجّه اندیشمندان قرارگرفت و شروح و حواشی متعدّدی بر آن نوشته شد که از ارزشمندترینِ آنها

شرح قطب رازی (۶۹۴ - ۷۶۶ هـ. ق) موسوم به لوامع الأسرار است.

این شرح نزدیک به ۱۷ حاشیه دارد[1] که عمدهٔ آنها از سوی دو مدرسهٔ دشتکی و دوانی و در ردّ آرای یکدیگر نگاشته شده است.

۴. شرح هیاکل النور: گویا در شرح‌نویسی بر هیاکل، مدرسهٔ دوانی پیشی می‌گیرد و با شواکل الحور - یعنی تصویرهای حوریان - پا به عرصه می‌گذارد. سپس غیاث‌الدین منصور دشتکی در ردّ دیدگاههای دوانی إشراق هیاکل النور را به انگیزهٔ کشفِ ظلماتِ شواکل الغرور - یعنی روشنگری و پرده‌برداری از تصویرهای دروغین - می‌نگارد.

در مقام داوری و محاکمهٔ میان این دو شرح باید گفت: بیشینهٔ انتقادهای دشتکی بر دوانی وارد است.[2] اهمّیت و ارزش شرح دشتکی آن‌گاه هویدا می‌شود که بدانیم در سال نگارش إشراق هیاکل النور - یعنی ۸۸۴ هـ. ق - او جوانی ۱۸ ساله بوده[3] و دوانی پیری ۷۱ ساله و دیگر اینکه دشتکی این شرح را در ۷ روز پائیزی نگاشته است.[4]

امّا بر خلاف شواکل، نثر بسیار تند و قلم برنده و نیش‌دار و افراطی وی، گاه خواننده را ناخودآگاه به درستی اندیشه‌های دوانی متمایل ساخته و این گمان را قوّت می‌بخشد که او نه برای روشن ساختن حقایق علمی، بلکه به انگیزهٔ انتقام‌جویی، چنین رساله‌ای را نگاشته است. گر چه او خود بر خلاف این ادّعا دارد و می‌گوید:

---

۱. ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۶، صص ۱۳۲ - ۱۳۵.

۲. صدر المتألّهین شیرازی نیز در بیشتر مسائل مورد نزاع دوانی و سیّد سند - پدر غیاث‌الدین منصور دشتکی - آرای دشتکی را ترجیح می‌دهد. ر.ک: الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۵۹، ۳۱۲ - ۳۲۳ و ۴۱۵؛ ج ۲، ص ۱۸۹ و ۲۸۸؛ ج ۵، ص ۲۸۶ - ۲۸۹؛ ج ۶، ص ۳۳، ۳۵، ۸۱ و ۸۲؛ ج ۸، صص ۳۹۲ - ۳۹۳.

۳. ر.ک: روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۷۷. امّا علی نقی منزوی با استناد به مرآت الحقائق و مجلی الدقائق در بارهٔ تاریخ تألیف آن به این بسنده کرده که پیش از ۸۹۵ هـ. ق است. ر.ک: چیستا، سال ۱۴، ش ۲ و ۳، صص ۱۶۵ - ۱۶۶.

۴. اثر حاضر، ص ۳۹۶.

ـ لئلا يظنّ بی ظانّ أنّی أحرص علیه تعصّباً و حیفاً کما هو دأبه و عادته و هجّیراه و دیدنه فی شأن سیّد حکماء الزمان، صدر أعاظم الأوان[1]

ـ إنّ کثیراً من مطالعی هذا الکتاب... فیحسبون أنّی عدلت من طریقة العشیرة إلی استعمال الخشونة و الغلظة؛ فلعلّهم یقولون إنّ المجاملة فی المجادلة أجمل و الجواب بجمیل الخطاب أمثل و هو للعلماء أحجیٰ و أرزن، عملاً بعموم قوله تعالی: ﴿وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ﴾ فلیعلم ذلک القائل أنّ السیّء بالسیّء و البادئ أظلم و الکلام یجرّ الکلام و لو ترک القطاء لنام.[2]

و بعد اضافه می‌کند که:

ـ أشرع فی الکلام ... و لا أعبأ بعناد الحسّاد و ملام اللئام[3]

در پایان خالی از فایده نخواهد بود که به شماری از تعبیرهای دشتکی در بارهٔ دوانی و نوشته‌های او مثل شواکل الحور و الزوراء اشاره‌ای داشته باشیم:

ـ یکتبون زوراء ... یکتمون الحقّ و یه تأمرهم أحلامهم[4]

ـ نبذ ممّا فی شرحه المشهور من الاختلال و القصور[5]

ـ لم یزد علیه الاّ نقضاً و جرحاً[6]

ـ حسبوا ورمه شحماً[7]

ـ غرّ هذا الجارح[8]

ـ رأیت کلام الشارح ... یکذّب رائد الطمع للطالبین و یلجلج لسان رأی المسترشدین[9]

ـ لمّا تحقّق لدیّ و تبیّن بین یدیّ أنّ ما أورده الشارح فی هذا الشرح و سایر تصانیفه

---

۱. اثر حاضر، ص ۲۶.
۲. همان، ص ۲۷
۳. همان، ص ۳۰.
۴. همان، ص ۲۴.
۵. همان، ص ۲۴.
۶. همان، ص ۲۵.
۷. همان، ص ۲۵
۸. همان، ص ۲۶.
۹. همان، ص ۲۷.

لیس له و إنّما هی کلمات ضعیفة واهیة انتحلها لاعوجاج فطرته عن مواضع أُخریٰ[1]

ـ أنّ العبارات المستعارات فی مفتتح شرحه یؤذن باختلال فی فطرته و فهمه[2]

ـ ثمّ لایخفی علی أرباب النهیٰ و أصحاب الفطانة و الدهیٰ أنّ فی تسمیة الشیء باسم ضدّه نکات کثیرة لاتحصیٰ و اعتبارات لطیفة لاتتناهیٰ؛ فحیث قلت «قال الشارح» عنیت به هذا الجارح[3]

ـ هذه مضحکة و سفسطة، بل قرمطة و الکلّ منه لیس بعجبٍ[4]

ـ إنّما التعجّب عن جهل شیخ جلیل بأمر ظاهر جلیّ فی صنعة صرف عمره فیها[5]

ـ ثمّ إنّی لأتعجّب من هذا الشیخ الهرم الجلیل الهمّ النبیل أنّه بطول حیاته و کثرة شعوره و تصوّراته أکبّ علی ما لایهمّه و فرّط فی أُمور واضحة و تورّط فی أغلاط فاضحة؛ فلیضحک قلیلاً و لیبک کثیراً.[6]

۱۱. نسخه‌شناسی

در تحقیق اثر حاضر از سه دستنوشت بهره بردیم:

۱. دستنوشت موجود در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی: گویا قدیمی‌ترین نسخهٔ موجود است، با شمارهٔ ۸۷۰؛ شامل ۱۰۵ برگ با صفحات ۲۰ سطری که به خطّ نستعلیق فتح‌اللّه بن شکراللّه بن لطف‌اللّه کاشانی در ۱۶ ذی‌قعدهٔ ۹۴۷ ه. ق کتابت شده و مزیّن به حواشی شارح، و چند حاشیه از افراد ناشناس می‌باشد.

۲. دستنوشت موجود در کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی شهید مطهّری: ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۲۹۵، شامل ۱۲۶ برگ (از ۲۴ پ ـ ۱۵۰ ر) با صفحات ۱۹ سطری، که در سال ۹۹۲ ه. ق به خطّ نستعلیق کتابت شده و مزیّن به حواشی شارح و دیگران است.[7]

---

۱. همان، ص ۲۷. ۲. همان، ص ۲۸. ۳. اثر حاضر، ص ۲۹.

۴. همان، ص ۴۰. ۵. همان، ص ۴۹. ۶. همان، ص ۴۹.

۷. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطّی مدرسهٔ شهید مطهّری، ج ۳، ص ۱۳۸.

۲. دستنوشت موجود در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی: به شمارهٔ ۱۸۸۹ شامل ۲۱۸ صفحهٔ ۱۷ سطری، به خطّ شکسته نستعلیق، در سال ۱۰۱۵ کتابت شده است. این نسخه در ملک میرزا سیّد احمد مهذّب الدوله از احفاد دشتکی بوده.[1] وی در برگ پایانی چنین نوشته است:

انتقل إليّ بعد ماکان لغیری و سینقل إلی غیری و للّه ملک السماوات و الأرض؛ و هو من مؤلّفات جدّی المبرور الأمیر غیاث‌الدین منصور ـ طیّب اللّه رمسه الشریف ـ و أنا الأحقر میرزا سیّد أحمد مهذّب الدولة ابن المرحوم الحاجّ میرزا حسن بن المرحوم میرزا حسن بن المرحوم المیرزا محمّد مجدالدین ابن المرحوم علی صدر الدین سیّد علی‌خان المدنی صاحب شرح الصحیفة السجّادیة ابن المرحوم أحمد نظام‌الدین بن المرحوم محمّد معصوم بن المرحوم أحمد نظام‌الدین بن ابراهیم بن سلام اللّه بن مسعود عمادالدین بن محمّد صدرالدین بن منصور غیاث‌الدین، مؤلّف هذا الکتاب الشریف.

۱۲. شیوهٔ تصحیح

ـ سه نسخهٔ خطّی مورد استفاده؛ یعنی: نسخهٔ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، نسخهٔ کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی شهید مطهّری و نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی را به ترتیب با حرفهای رمزِ «س»، «م» و «ج» مشخص کردیم.

ـ اساس تحقیق، قدیمی‌ترین دستنوشت شناخته شده؛ یعنی نسخهٔ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی است. امّا هر جا عبارات دو دستنوشتِ دیگر درست می‌نمود، همان را برگزیده، در متن قرار دادیم. از برخی از نسخه‌های موجود نیز برای تسهیل در بازخوانی نسخه‌های اساس بهره بردیم.

---

۱. ر.ک: فهرست کتب خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۵، صص ۳۸۳ ـ ۳۸۴.

ـ پانوشتها اختصاص به بیان نسخه بدلها دارد. در مواردی که افزوده‌های دو نسخه «ج» و «م» طولانی بود، برای رعایت نکات فنّی صفحه‌آرایی کتاب، به ناچار، افزوده‌ها را به بخش «تعلیقات و حواشی» منتقل کردیم.

ـ بنابر این، بخش «تعلیقات و حواشی» شامل حواشی شارح، حواشی دیگران، مآخذ روایات، منابع اقوال و نسخه بدلهای طولانی است.

ـ از آنجا که تفاوت نسخه‌ها بسیار بود، از ذکر تفاوت واژه‌ها در تذکیر و تأنیث و اعراب خودداری کردیم.

ـ از نشانه‌های « + » و « ـ » برای بیان فزونی و کاستی نسخه‌ها استفاده کردیم.

ـ افزوده‌های خود را داخل دو قلاب قرار دادیم.

ـ شماره‌های داخل [ ] در متن بیانگر وجود مطلبی مرتبط در بخش «تعلیقات و حواشی» (اعمّ از حاشیه، ذکر منبع حدیث و مأخذ قول و یا نسخه بدلی طولانی) است.

ـ شماره‌های داخل / / بیانگر شمارهٔ برگهای نسخهٔ اساس و حروف A و B نشانهٔ صفحات برگ می‌باشند.

ـ هیچ یک از «هیکل»های هفتگانه کتاب عنوان موضوعی نداشت، که با توجّه به محتوای متن، افزودیم.

ـ دو شکل هندسی موجود در صفحات، ۲۹۰ و ۲۹۱ اثر حاضر از سوی نگارنده برای تقریب ذهن مخاطبان افزوده شد.

ـ از آنجا که شرح مزجی است؛ یعنی متن هیاکل و شرح آن در هم آمیخته است، برای متمایز شدن آنها از یکدیگر، متن هیاکل را داخل < > قرار دادیم.

ـ به دلیل اهمیت متن هیاکل و استفاده بهتر و بیشتر، آن را به طور مستقل نیز در ابتدا پیش از شرح آوردیم.

* * *

در پایان از جناب آقای اکبر ایرانی که با نشر این اثر موافقت کردند؛ تمامی دست‌اندرکاران مرکز نشر میراث مکتوب در مراحل مختلف تولید؛ آقای محمّد کریمی زنجانی اصل که برخی از منابع را در اختیارم گذاردند؛ و سرکار خانم اخوان‌فرد که حروف‌نگاری و استخراج نمایه‌ها را عهده‌دار بودند، سپاسگزارم. عمرشان دراز باد.

خرداد سال

هشتاد و دو خورشیدی

علی اوجبی

هياكل النور

تاليف

شهاب الدين يحيي السهروردي

(٥٤٩-٥٨٧هـ.ق)

[مقدّمة المصنّف]

يا قيّوم! أيّدنا بالنور و ثبّتنا على النور و احشُرنا إلى النور؛ و اجْعَل منتهىٰ مطالبنا رضاك و قضاك، و أقصىٰ مقاصدنا ما يعدّنا لأن نلقاك. ظلمنا أنفسنا لست على الفيض بضنين أُسارى الظلمات بالباب قيام ينتظرون الرحمة و يرجون الخير. الخير دأبك اللّهمّ! و الشرّ قضاؤك. أنت متّصف بالمجد السنيّ و أبناء النواسيت ليسوا بمراتب الانتقام. بارِك في الذكر و ادفَعِ السوء و وفِّقِ المحسنين و صلّ على المصطفىٰ و آله أجمعين.

هذه **هياكل النور**؛ قدّس اللّه النفوس القابلات للهُدىٰ و العقول الهاديات إليه.

الهيكل الأوّل

في المبادئ

كلّ ما يُقصد إليه بالإشارة الحسّية فهو جسم؛ و له طول و عرض و عمق لا محالة؛ و الأجسام تشاركت في الجسمية و كلّ مشتركين في شيءٍ يلزم افتراقهما بشيءٍ آخرَ؛ و ما تمايزت به الأجسام إنّما هو الهيئات و لازم الحقيقة لذاتها لاينفكّ عنها.

و وصف الشيء قد يكون ضرورياً كالزوجية للأربعة و الجسمية للإنسان؛ و قد يكون ممكناً؛ و قد يكون ممتنعاً كالفرسية له.

و الذي لايتجزّى في الوهم لايجوز أن يكون في جهة و إن يشارإليه؛ لأنّ ما منه إلى جهة حينئذٍ غير ما منه إلى جهة أُخرىٰ؛ فينقسم وهماً.

الهيكل الثاني

في النفس الإنسانية و أحوالها من تجرّدها و تصرّفها في قواها و بقائها؛ و إبطال تناسخها

الفصل الأوّل

[في إثبات تجرّد النفس]

أنت لاتغفل عن ذاتك أبداً، و ما من جزء من أجزاء بدنك إلّا و تنساه أحياناً؛ فلوكنتَ أنت هذه الجملة ما كان يستمرّ شعورك بذاتك مع نسيانها. فأنت وراء هذا البدن.

طريق آخر: بدنك أبداً في التحلّل و السيلان؛ لأنّه إذا أتت الغاذية بما يأتي عند ورود الجديد لعظم بدنك؛ و لو كنتَ أنت هذا البدن أو جزئاً منه، لتبدّلت أنانيّتك كلَّ حينٍ و لما دام الجوهر المدرك منك؛ فأنت أنت لا ببدنك. كيف يكون و يتحلّل و ليس عندك منه خبر؟! فأنت وراء هذه الأشياء.

طريق آخر: لا تدرك أنت شيئاً إلّا بحصول صورته عندك؛ فإنّه يلزم أن يكون ما عندك من الشيء الذي أدركته مطابقاً له في المهيّة، و إلّا لم تكن أدركته كما هو؛ و عقلتَ معاني كثيرة يشترك فيها كثيرون؛ فإنّك عقلتَها على أن تستوي نسبتها إلى الفيل و الذبابة؛ فصورتها عندك غير ذات مقدار؛ لأنّها تطابق الصغير و الكبير. فمحلّها منك أيضاً غير متقدّر و هو نفسك الناطقة؛ لأنّ ما لايتقدّر لايحلّ في جسمٍ؛ فنفسك غير جسم، و لا جسمانية؛ و لا يشار إليها، لتنزّهها عن الجهة؛ فهي أحديّة صمديّة؛ فلا تقسمها الأوهام أصلاً.

لمّا علمتَ أنّ الحائط لايقال له أعمىٰ و لا بصير؛ فإنّ الأعمىٰ لايقال إلّا على مَن يصحّ أن يبصر؛ فالبارئ تعالى و النفوس الناطقة و غيرهما ـ ممّا سيأتي ذكره ـ ليست جسماً و لا جسمانية؛ فهي لا داخلة في العالم و لا خارجة، و لا متّصلة و لا منفصلة؛ و كلّ ذلك من عوارض الأجسام، تنزّه عنها ما ليس بجسمٍ؛ فالنفس الناطقة جوهر؛ و لايتصوّر أن تقع إليها الإشارة الحسّية من شأنه أن يدبّر الجسم و يعقل ذاته بذاتها و الأشياء الخارجة؛ و كيف يتوهّم الإنسان هذه المهيّة القدسية جسماً، و الحال أنّها إذا طربت طرباً روحانياً تكاد تترك عالم الأجسام و تطلب عالم ما لايتناهى؟!

الفصل الثاني
[في قُوى النفس]

المبحث الأوّل
[في قُوى النفس]

أعلم أنّ النفس لها قُوىٰ من مدركات ظاهرة هي الحواسّ الخمس و هي اللمس و الذوق و الشمّ و السمع و البصر؛ و قُوىٰ من مدركات باطنة كالحسّ المشترك؛ فهو بالنسبة إلى الحواسّ كحوضٍ ينصب فيها أنهار خمسة؛ و هو الذي يشاهد صور المنام معاينةً لا على سبيل التخيّل.

و من الحواسّ الباطنة الخيالُ؛ و هو خزانة الحسّ المشترك تبقي فيه الصور بعد زوالها عن الحواسّ.

و منها القوّة الفكرية التي بها التركيب و التفصيل و الاستنباط.

و منها الوهم؛ و هو الذي ينازع العقلَ في قضاياه حتّى أنّ المنفرد في البيت في الليل يؤمّنه عقله و يخوّفه وهمه؛ و هو يخالف العقلَ في أُمور غير محسوسة حتّى أنّ الذين

يبتغون قضاياه ينكرون ماوراء المحسوسات و لم‌يتفكّروا أنّ عقولهم، بل أوهامهم و تخيّلاتهم و نفوسهم لاتحسّ، بل لاتحسّ من الجسم إلّا السطح الظاهر دون سمكه.

و من الحواسّ الباطنة الحافظةُ؛ و هي التي يكون بها ذكرُ ساير الوقائع و الأحوال الجزئية.

و لكلٍّ من الحواسّ الباطنة موضعٌ من الدِّماغ يختصّ به و يختلّ ذلك الحسّ باختلاله مع سلامة ما سِواه من الحواسّ؛ و بذلك يُعرف تغائر القُوىٰ و اختصاصها بمواضعها.

المبحث الثاني

[في قُوى الحيوانات]

للحيوانات قوّة شوقية ذات شعبتين: منها شهوانية خُلِقت لجلب الملائم و غضبية خُلِقت لدفع ما لايلائم؛ و بعدها قوّة أُخرىٰ محرِّكة تباشر التحريك.

المبحث الثالث

[في حامل القُوىٰ]

حامل جميع القُوى المدرِكة و المحرِّكة هو الروح الحيواني؛ و هو جرم لطيف بخاري يتولّد من لطائف الأخلاط في القلب؛ ينبثّ في البدن بعد أن يكتسب السلطان النوري من النفس الناطقة؛ فإنّه لولا لطفه ما سرى في ما سرى إذا وقعت سُدّة تمنعه عن النفوذ إلى عضوٍ يموت ذلك العضو؛ و هو مطيّة تصرّفات النفس الناطقة؛ و تتصرّف النفس في البدن مادام هو على الاعتدال و إذا انقطع انقطع تصرّفها في البدن.

و هذا الروح غير الروح الإلهي الذي يأتي في كلام النبوّات و في الوحي الإلهي؛ فإنّه يعنى به النفس الناطقة التي هي نور من أنوار اللّه تعالى القائمة لا في أين؛ من اللّه مشرقها و إلى اللّه مغربها.

الفصل الثالث

[في دفع الآراء الفاسدة حول ماهيّة النفس]

و جماعة من الناس لمّا تفطّنوا أنّ هذه غير جسمانية توهّموا أنّها اللّه تعالى؛ و قد ضلّوا ضلالاً بعيداً؛ فإنّ اللّه واحد و النفوس كثيرة؛ و لو كان نفس زيد و عمرو واحداً لأدرك أحدهما جميعَ ما يدركه الآخر و لاطّلع كلّ الناس على ما اطّلع عليه الكلّ؛ و ليس كذلك.

ثمّ كيف تستأسر قُوى البدن إله الآلهة و تسخّره و تجعله رهينَ شهوات و عُرضَة بليّات في خَبْط عَشواء و يحكم عليه حركات السموات؟!

و جماعة توهّموا أنّها جزء منه؛ و هو زيغ؛ فإنّه لمّا برهن على أنّه ليس بجسمٍ فكيف يتجزّىٰ و ينقسم، و مَن يجزّيه؟!

و آخرون توهّموا قِدَمها و لم‌يعلموا أنّها لو كانت كما زعموا، فـما الذي ألجأهـا إلى مفارقة عالم القدس و الحياة، و التعلّق بعالم الموت و الظلمات؟! و مَن الذي قهر القديم و حبسه؟! و كيف سخّره قُوى الطفل الرضيع؟! و كيف امتاز بعضها عن بعض في الأزل؟! فإنّ نوعها متّفق؛ ولا مكان لها و لا محلّ؛ و لا فعل و لا انفعال قبل البدن، و لا هيئات مكتسبة كما تكون بعد البدن؛ و لايصحّ أن تكون واحدة فتنقسم و تتوزّع على الأبدان؛ فإنّ ما ليس بجسماني لايتجزّى، بل هي حادثة مع البدن إذا تمّ استعداده لقبولها؛ و لمّـا رأيت فتيلةً مستعدّةً للاشتعال تشتعل من النار من غير أن ينتقص منها شيء؛ فلاتتعجّب مـن حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من غير أن ينتقص من واهبها شيء.

الهيكل الثالث

في الوجوب و الإمكان و الامتناع

الجهات العقلية ثلاث: واجب و ممكن و ممتنع؛ فالواجب ضروري الوجـود و المـمتنع ضروري العدم و الممكن ما لا ضرورة في وجوده و عدمه.

و الممكن يجب و يمتنع بغيره؛ و السبب هو ما يجب به وجود غيره؛ و الممكن لايكون موجوداً من ذاته؛ إذ لو اقتضى الوجود لذاته كان واجباً لا ممكناً؛ فلا بدّ له من سببٍ يرجّح وجودَه على العدم؛ و السبب إذا تمّ لايتخلّف عنه وجود المسبّب؛ و كلّ ما يتوقّف عليه الشيء فله مدخل في السببية إرادةً كان أو وقتاً أو مكاناً أو مقارناً أو محلاًّ قابلاً أو غير ذلك؛ و إذا لم يحصل السبب بتمامه أو بعض أجزائه لايحصل الشيء؛ و إذا حصل جميعُ ما ينبغي في وجود الشيء و ارتفع جميعُ ما لاينبغي وجب الشيء ضرورةً.

الهيكل الرابع
في مباحث الواجب

الفصل الأوّل
[في وحدة الواجب]

لايجوز أن يكون شيئان هما واجبا الوجود؛ لأنّهما حينئذٍ اشتراكا في وجوب الوجود فلابدّ مِن فارق؛ فيتوقّف وجود أحدهما أو كِلَيهما على الفارق؛ فإنّ ما يتوقّف على الشيء فهو ممكن الوجود؛ فإنّه لايمكن أن يكون شيئان لا فارق بينهما؛ فإنّهما يكونان واحداً.

و الأجسام و الهيئات كثيرة؛ و قد بيّنّا أنّ واجب الوجود واحد؛ فليست هي واجب الوجود، بل ممكنة؛ فيحتاج إلى مرجِّحٍ؛ فواجب الوجود لايتركّب من الأجزاء؛ و أنّه لايجوز أن يكون تلك الأجزاء، لما بيّنّا أن لا واجبين في الوجود.

و الصفة لاتجب بذاتها و إلّا ما احتاجت إلى محلّها؛ فواجب الوجود ليس محلاًّ لصفاتٍ؛ و لايجوز أن يوجد في ذاته صفات؛ فإنّ الشيء الواحد لايتأثّر عن ذاته؛ و نحن إذا تصرّفنا في عضوٍ لنا، يكون الفاعل شيئاً و القابل شيئاً آخر. فظهر أنّ واجب الوجود واحد من جميع الوجوه.

و اعلم أنّ له من كلّ المتقابلين أشرفهما و كيف يُعطي الكمال مَن هو قاصر؟! و كلّ ما يوجب تكثّراً من تجسّمٍ و تركّبٍ يمتنع عليه؛ و الحقّ لا ضدّ له و لا ندّ له و لا ينسب إلى أين؛ و له الجلال ألاعلىٰ و الكمال الأعمّ و الشرف الأعظم و النور الأشدّ؛ ليس بعرضٍ فيحتاج إلى قابلٍ يقوّم وجوده؛ و لا بجوهرٍ فيشارك الجواهر في حقيقة الجوهرية. دلّت عليه الأجسامُ باختلاف هيئاتها؛ فلولا مخصّصها لما اختلفت أشكالها و مقاديرها و صورها و أعراضها و حركاتها و مراتب أركان العالم و نظامها؛ و لو اقتضت الجسمية هيئاتها لما اختلفت فيها.

الفصل الثاني

[في إثبات الواجب]

و الأجسام تشاركت في الجسمية و تفاوتت في الاستنارة؛ فالنور عرضية الأجسام؛ و نورية الأجسام ظهور لها؛ و لمّا كان النور العارض قائمة بغيره و ليس وجوده لنفسه فليس ظاهراً لذاته؛ فلو قام نور بنفسه لكان نوراً لنفسه.

و نفوسنا الناطقة ظاهرة لذاتها؛ فهي أنوار قائمة؛ و قد بيّنّا أنّها حادثة و لابدّ لها من مرجّح و لاتوجدها الأجسام؛ إذ لايوجِد الشيءُ ما هو أشرف منه؛ فمرجّحها أيضاً نور مجرّد؛ فإن كان واجب‌الوجود فهو المراد؛ و إن لم‌يكن ينتهي إلى واجب الوجود الحيّ بذاته القيّوم.

فالنفس دلّت على الحيّ القيّوم؛ و هو نور الأنوار المجرّد عن الأجسام و علائقها؛ و هو محتجب.

الفصل الثالث

[في صدور الكثرة عن الواحد]

إنّ الواحد من جميع الوجوه الذي لايتكثّر في ذاته اختلاف دواعٍ و إراداتٍ موجبة لكثرةٍ

محوجة إلى السبب كما أحوجت الأجسام إليه يجب أن يكون فعله بلاواسطة واحداً؛ فإنّ اقتضاء أحد الشيئين غير اقتضاء الآخر؛ فيلزم في مقتضى الشيئين بلاواسطة التكثّر.

فأوّل ما يجب بالأوّل شيء واحد لا كثرة فيه و ليس بجسمٍ؛ فتختلف فيه هيئات مختلفة، و لا هيئة فيحتاج إلى محلّ و لا نفس فيحتاج إلى بدن، بل هو قائم؛ فهو مدرِك لنفسه و لبارئه؛ و هو النور الإبداعي.

و لايمكن أشرف منه؛ و هو منتهى الممكنات؛ و هذا الجوهر ممكن في نفسه، واجب بالأوّل؛ فيقتضي بنسبته إلى الأوّل جوهراً قدسياً آخرَ؛ و بنظره إلى إمكانه و نقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأوّل جرماً سماوياً؛ و هكذا الجوهر الثاني يقتضي بالنظر إلى ما فوقه جوهراً مجرّداً؛ و بالنظر إلى نقصه جرماً سماوياً إلى أن كثرت جواهر مقدّسة عقلية و أجسام بسيطة فلكية و عنصرية؛ و الجواهر العقلية المقدّسة و إن كانت فعّالة إلّا أنّها وسائط وجود الأوّل و هو الفاعل.

و كما أنّ النور الأقوىٰ لايمكّن النور الأضعف من الاستقلال بالإنارة فالقوّة القاهرة الواجبية لاتمكّن الوسائط من الاستقلال، لوفور فيضه و كمال قوّته؛ و هو وراء ما لايتناهي بما لايتناهي؛ كلّ شأن فيه شأنه.

الفصل الرابع
[في العوالم الثلاثة]

اعلم أنّ العوالم ثلاثة:

عالم يسمّية الحكماء عالم العقل؛ و العقل في اصطلاحهم جوهر لايقصد إليه بالإشارة الحسّية و لايتصرّف في الأجسام أيضاً.

و عالم النفس؛ و النفس الناطقة و إن لم تكن جرمانية و ذات جهة إلّا أنّها تتصرّف في الأجسام؛ والنفوس الناطقة تنقسم إلى ما يتصرّف في السماويات و إلى ما لنوع الإنسان.

و عالم الجسم؛ و هو ينقسم إلى أثيري و عنصري.

و من جملة الأنوار القاهرة أبونا و ربّ طلسم نوعنا و مفيض نفوسنا و مكمّلها روح القدس المسمّى عند الحكماء بالعقل الفعّال.

و كلّهم أنوار مجرّدة إلهيّة؛ و العقل الأوّل أوّل ما ينتشئ به الوجود ثمّ أشرق عليه نور الأوّل و تكثّرت العقول بكثرة الإشراق و تضاعفها بالنزول؛ و الوسائط و إن كانت أقرب إلينا من حيث العلّية والتوسّط إلّا أنّ أبعدها أقربها من جهة شدّة الظهور؛ و أبعد الجميع نور الأنوار؛ ألم تر أنّ سواداً و بياضاً إن كانا في سطح واحد يترائى أنّ البياض أقرب إلينا؛ لأنّه يناسب الظهور؛ فالأوّل ـ سبحانه و تعالى ـ في العلوّ الأعلىٰ و الدنوّ الأدنىٰ؛ فسبحان مَن هو على البُعد الأبعد من جهة علوّ رتبته و القُرب الأقرب من جهة نوره النافذ الغير المتناهي شدّةً.

الفصل الخامس

[في حدوث العالم و قدمه]

إذا كان الأوّل موجباً لشيءٍ ممّا سواه و المرجّح دائم، لوجوب وجوده؛ فيدوم الترجيح؛ فظهر أنّه لايجوز أن يتوقّف جميع الممكنات على غيره؛ و لا وقت و لا شرط ليتوقّف عليه، كما في أفعالنا إذا أخرّناها إلى يوم الخميس مثلاً أو إلى مجيء زيد أو تيسّر آلة؛ إذ قبل جميع الممكنات ليس شيء من ذلك؛ و ليس الأوّل بمفتقرٍ ليريد ما لم يرد و يقدر بعد أن لم يقدر.

و لمّا علمت أنّ الشعاع من الشمس و ليست الشمس من الشعاع و إن دام بدوامه؛ فلاتتعجّب من كون الحقّ قائماً بالقسط؛ و ماذا يضرّ الشمس دوام شعاعها و بقاء ذرّات في نورها.

الهيكل الخامس

في الأفلاك

[مقدّمة]

اعلم أنّ كلّ حادث يستدعي سبباً حادثاً و يعود الكلام إليه؛ فينبغي أن يتسلسل إلى غير النهاية أسبابٌ حادثةٌ بحيث لايكون لها مبدأ؛ فإنّ المبدأ الحادث المذكور عائد إليه الكلام.

و الأمر الواجب التجدّد هو الحركة؛ و الذي يصحّ أن لاينقطع من الحركات الدورية المستمرّة التي تصلح أن يكون سبباً للحوادث و لاتنصرم هو ما للأفلاك؛ و هي سبب الحوادث التي في عالمنا؛ و إذا لم يتغيّر الفاعل الأوّل؛ فلايكون سبباً للحركات الحادثة؛ فلولا حركات الأفلاك ما يصحّ حدوثُ حادثٍ.

و تلك الحركات ليست طبيعية؛ فإنّ الفلك يفارق كلّ نقطةٍ قصدها و المتحرّك طبعاً إذا وصل إلى حيث قصد، وقف؛ إذ لايهرب بالطبع عن مطلوبه بالطبع؛ و لايمكن أن تكون قسرية؛ فليس إلّا أن تكون إرادية.

فصل

[في إثبات النفوس و العقول و الأفلاك]

مفيض حركة الفلك نفسه؛ فتحريكها لتحرّك جرم الفلك متحرّكاً بمحرّكٍ اختياريٍ؛ و تحرّك جرم الفلك بتحريكها تحرّكٌ قسريٌ؛ فإن أخذنا جرم الفلك شيئاً على حدة و نفسه شيئاً على حدة، فتكون حركتها قسرية؛ و إن أخذناهما شيئاً واحداً فحركته حركة إرادية؛ و الأفلاك لا حاجة لها إلى تغذٍ و توليد و نموّ: لا شهوة لها و لا غضب لها و ليست حركتها للسافل؛ إذ لا قدر له عندها.

ثمّ إنّا إذا تطهّرنا عن شواغل البدن و تأمّلنا كبرياء الحقّ و الخُرَّة و النور الفائض من لدنه وجدنا في أنفسنا بروقاً ذات بريقٍ و شروقاً ذات تشريقٍ؛ و شاهدنا أنواراً و قضينا أوطاراً؛ فما ظنّك بأشخاصٍ كريمةِ الهيئة، دائمةِ الصور، ثابتةِ الأجرام، آمنةٍ من الفساد، لبُعدها عن عالم التضادّ؟! فهي لاشاغل لها؛ فلاينقطع عنها شروق أنوار اللّه تعالى المتعالية و إمداد اللطائف الإلهية.

فلكلٍّ من الأفلاك معشوق من العالم الأعلىٰ؛ و هو نور قاهر؛ و هو سببه و مُمِدّه بنوره؛ و واسطة بينه و بين الأوّل من لدنه يشاهد جلاله و ينال بركاته و أنواره؛ فينبعث من كلّ إشراقٍ حركةٌ؛ و يستعدّ بكلّ حركةٍ لإشراقٍ؛ فدام تجدّدُ الإشراقاتِ بتجدّد الحركات؛ و دام تجدّدُ الحركاتِ بتجدّد الإشراقات؛ و دام بتسلسلهما الدوري حدوثُ الحادثات في العالم السفلي؛ و لولا إشراقاتها و حركاتها لم‌يحصل من جود اللّه تعالى إلّا قدر متناهٍ، و انقطع فيضه؛ إذ لا تغيّر في ذات الأوّل تعالى ليوجب التغيّر؛ فاستمرّ بجود الحقّ حدوثُ الحادثات بوجهٍ دائمٍ لعشّاق الإلهيّين، يلزم حركاتها نفع السافلين.

و ليس أنّ حركات الأفلاك توجد الأشياء لكنّها تحصل الاستعدادات، و يعطي الحقّ الأوّل لكلّ شيءٍ ما يليق باستعداده.

و إذا لم‌يتغيّر الفاعل فيتجدّد الشيء بتجدّد استعداد قابله؛ و الشيء الواحد يجوز أن يتجدّد أثره و يختلف لتجدّد أحوال القابل و اختلافها لا لاختلاف حاله؛ و ليعتبر الإنسان بفرض شخصٍ لايتغيّر و لايتحرّك و تحرّك إلى مقابله ـ ضرباً للمثل ـ مرايا مختلفة بالصغر و الكبر، و الصفاء و الكدورة؛ فيحدث فيها منه صور مختلفة بالصغر و الكبر؛ و كمال ظهور اللون و نقصانه لا لتغيّر صاحب الصورة و اختلافه، بل للقوابل؛ فربط الحقّ ـ جلّ كبرياؤه ـ الثبات بالثبات و الحدوث بالحدوث؛ و هو المبدأ و الغاية في ذلك الربط؛ ليدوم الخير و ليثبت الفيض و لئلّا تتناهى رحمته؛ فإنّ جوده ليس بأبتر و لا ناقص و لامنقطع؛ و الجود إفادة ما ينبغي لا لعوضٍ؛ فمَن فعل لعوضٍ يناله فهو فقير؛ و الغنيّ هو

الذي لایحتاج في ذاته و كماله إلى غيره؛ و الغنيّ المطلق هو الذي وجوده من ذاته؛ و هو نور الأنوار؛ و لا غرض له في صُنعه، بل ذاته ذات فيّاضة للرحمة؛ و هو الملك المطلق؛ لأنّ الملك المطلق هو الذي له ذات كلّ شيء و ليس ذاته لشيءٍ؛ و الوجود لايتصوّر أن يكون أتمّ ممّا عليه الآن؛ فإنّ ذات الحقّ لاتقتضي الأخسّ و تترك الأشرف، بل يلزم ذاته الأشرف فالأشرف، كما أنّ عكس النور أشرف من عكس عكسه؛ و أتمّ ممّا عليه الوجود محال؛ و المحال لايدخل تحت قدرة قادر.

و إنّما يطوّل حديث الخير و الشرّ مَن يظنّ أنّ للعالي التفاتاً إلى السافل و يتوهّم أن ليس للّه وراء هذه المظلمة عالم آخر و ليس وراء هؤلاء الديدان خلائق؛ و لم يعلم أنّه لو وقع على غيرما هو عليه الآن للزم من الشرور و اختلال النظام شيءٌ كثيرٌ لا نسبة له إلى ما هو عليه الآن.

و الحقّ أنّ هذا غاية ما يمكن من النظام؛ و العالم الذي لاتتطرّق إليه العاهات عالم آخر، إليه رُجعى الطاهرات.

و ليس أنّ العوالي القدسيّين لا شغل لهم غير هتك الأستار و رفض الأيتام عن حضانة مُرضعات، و إيلام البريء و غرس الملل الجاهلية و إغواء نفوس و ترفية جاهل و تعذيب عالم، بل إنّما يشغلهم مشاهدة أنوار اللّه تعالى من كلّ مشهد؛ و يلزم حركاتها لوازم ضروريات لوعادت إلى وضعٍ ينفعهم لتضرّر بها عوالم؛ على أنّها لاتتحرّك للسافلين، بل لما ألقى عليها من الأضواء القيّومية و الأنوار اللاهوتية؛ و تغلب عليها من الهيبة في المواقف الإلهية، و سلطان الأشعّة القدّوسية ما لايمكنها من النظر إلى ذواتها فضلاً عمّا دونها؛ فهي عالمة بكلّ شيء، لايعزب عن علمها و علم باريها شيء.

و يدلّ على إثبات الأجرام السماوية، و كونها غير مركّبة من العنصريات، و أمنها من الفساد ما ذكر من وجوب دوام حركتها؛ و لو كانت مركّبة لتحلّلت حركتها؛ فهي غير عنصرية؛ و لمّا كان الحارّ خفيفاً لايتحرّك إلّا إلى الفوق؛ و البارد ثقيلاً لايتحرّك إلّا إلى

السفل؛ و الرطب يقبل الشكل و تركه، و الاتّصال و الانفصال بسهولةٍ؛ و اليابس يقبلهما بصعوبةٍ؛ والأفلاك غير منخرقة و لا متحرّكة على الاستقامة لا إلى المركز و لا عنه، بل حركتها دورية على الوسط؛ فهي لا خفيفة و لا ثقيلة، و لاحارّة و لا باردة، و لا رطبة و لا يابسة؛ فهي طبيعة خامسة؛ و لولا إحاطة السماء بالأرض لكانت الشمس إذا غربت لم ترجع إلى المشرق إلّا بأن ينتهي النهار؛ فالسموات كلّها كُرية محيطة بعضها ببعضٍ، حيّة ناطقة؛ عاشقة لأضواء القدس، مطيعة لمبدعها؛ و لا ميّت في عالم الأثير.

خاتمة الهيكل

[في القسمة الثنائية للموجودات]

أوّل نسبة في الوجود نسبة الجوهر القائم الأوّل إلى الأوّل القيّوم؛ فهي أُمّ جميع النسب و أشرفها؛ و هو عاشق الأوّل؛ و الأوّل قاهر له بنور قيّوميّته قهراً يعجزه عن الإحاطة و الاكتناه بنوره؛ فاشتملت النسبة المذكورة على محبّةٍ و قهرٍ؛ و الطرف الواحد أشرف من الآخر؛ فيسري حالُ تلك النسبة في جميع العوالم حتّى ازدوجت الأقسام؛ فانقسمت الجواهر إلى أجسام و غير أجسام؛ و كذلك انقسم الجوهر المفارق إلى قسمَين: عالٍ قاهرٍ و نازلٍ في الرتبة منفعل مقهور؛ و كذلك انقسمت الأجسام إلى الأثيري و العنصري، بل انقسم بعض الأجسام الأثيرية إلى قائد السعادات و قائد القهر، بل النيّرين أحدهما مثال العقل، و الآخر مثال النفس، بل العلوي و السفلي، و المتيامن و المتياسر، بل الشرق و الغرب، بل الذكَر و الأُنثىٰ من الحيوان ازدوج طرف كامل مع ناقص تأسّياً بالنسبة الأولىٰ، يفهم ذلك مَن يفهم معنى قوله تعالى: ﴿وَ مِن كُلِّ شَيءٍ خَلَقنَا زَوجَينِ﴾.

و لمّا كان النور أشرف الموجودات، فأشرف الأجسام أنورها و هو القدّيس الأب؛ الملك هورخش الشديد، قاهر الغسق، رئيس السماء، فاعل النهار، عظيم الهيئة الإلهية الذي يعطي الأجسام أضوائها و لا يأخذ منها؛ و هو مثال اللّه الأعظم و الوجهة الكبرىٰ؛ و

بعده أصحاب السيادات المعظّمون، سيّما السيّد الأيّد، صاحب الخير و البركات، جلّ مَن أبدعه و تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الخَالِقِينَ﴾.

الهيكل السادس

في إثبات بقاء النفس بعد الموت؛ و بيان أحوالها

اعلم أنّ النفس لاتبطل؛ لأنّها ليست ذات محلّ؛ فلا ضدّ لها؛ و مبدؤها دائم؛ فتدوم به؛ و ليس بينها و بين البدن إلّا علاقة عرضية شوقية لايبطل ببطلانها الجوهر.

و تعلم أنّ لذّة كلّ قوّة إنّما تكون بحسب كمالها و إدراكها؛ وكذا ألَمها؛ و لذّة كلّ شيء بحسب ما يخصّه؛ فللشمّ ما يتعلّق بالمشمومات و للذوق ما يتعلّق بالمذوقات و للّمس ما يتعلّق بالملموسات وكذا غيرها؛ فلكلٍّ ما يليق به.

و كمال الجوهرِ العاقلِ الانتقاشُ بالمعارف من معرفة الحقّ و العوالم و النظام؛ و بالجملة أمر المبدأ و المعاد؛ و التنزّه من القُوى البدنية؛ و نقْصه في خلاف هذا.

و اللذيذ و المكروه قد يصلان بدون حصول لذّةٍ و ألمٍ كمَن به سكتة أو سُكر شديد؛ فإنّه لايتألّم بالضرب و لايلتذّ بحضور المعشوق؛ فالنفس مادامت مشتغلة بهذا البدن لاتتألّم بالرذائل النفسانية و لا تلتذّ بالفضائل، لسُكر الطبيعة؛ فإذا فارقته تتعذّب نفوس الأشقياء بالجهل و الرذيلة الظلمانية، و الشوق إلى عالم الحسّ ﴿وَ حِيلَ بَيْنَهُم وَ بَينَ مَا يَشتَهُونَ﴾ سلبت قواهم؛ لا عين باصرةٌ، و لا أُذُن سامعة؛ ينقطع عنها ضوء عالم الحسّ و لايصل إليها نور القُدس؛ حيران في الظلمات؛ فانقطع عنها النوران؛ فيتسلّط عليها الهيبة و الفَزَع و الهمّ و الخوف؛ لأنّها من لوازم الظلمة؛ و لهذا مَن كدر مزاج روحه و حصل فيه ظلمة و كدورة ـ كأصحاب ماليخوليا ـ يتسلّط عليه الفزع و الهموم؛ فكيف حال مَن وقع في الظلمات مع اليأس عن التخلّص، و مصاحبة المؤذيات و مقارنة الحسرات؟!

و أمّا الصالحات الفاضلات فتنال في جوار اللّه تعالى و قُربه ما لاعينٌ رأت، و لا أُذُن

سمعت، و لا خَطَر على قلب بشرٍ؛ من مشاهدة أنوار الحقّ، و الانغماس في بحر النـور؛ فيحصل لها الملكية و الملكية، و لاتنقضي سعادتها؛ فترجع إلى أبـيها القـائم بـالسطوة القاهرة على رئوس أنفاس الظلمة، شديدة المرّة القاصمة، صاحب الطلسم الواصل، جار اللّه الكريم، و المتوّج بتاج القُربة في ملكوت ربّ العالمين، روح القدس، كما تنجذب إبرة حديدة إلى مغناطيس لايتناهى.

و كما لا نسبة للقُوىٰ إلى النفس و لا لأنوار اللّه و القدسيّين إلى المحسوسات فلا نسبة للذّة إلى اللذّة.

و الأوّل عاشق لذاته و معشوق لذاته و لغيره من الممكنات و لايصل إلى لذّة مقرّبيه؛ و سينكشف للنفوس الفاضلة إذا أبرزت من ظلمة الهياكل إلى سنيّ الجبروت و أشرقت على شرفات الملكوت ما لايناسبه انكشاف الأجسام للأبصار بنور الشمس؛ و مَن أنكر اللذّات الروحانية، فهو كالعنّين إذا أنكر لذّة الجماع؛ و قد رجّح البهائم على الملائكة و القدسيّين.

الهيكل السابع

في النبوّات

إنّ النفوس الناطقة من جواهر الملكوت، و إنّما يشغلها عن عالمها هذه القُوى البدنية؛ فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية، و ضعف سلطان القُوى البدنية بتقليل الطعام و تكثير السَّهر تتخلّص أحياناً إلى عالم النور؛ و تتّصل بأبيها المقدّس و تتلقّى منها المعارف؛ و قد تتّصل بالنفوس الفلكية العالمة بلوازم حركاتها من الحوادث؛ و تتلقّى منها المغيبات في نومها و يقظتها كمرآةٍ تنتقش بمقابلة ذي نقش؛ و قد يتّفق أن تشاهد النفس أمراً عقلياً و تحاكي القوّة المتخيّلة و تنعكس إلى عالم الحسّ، كما كان تنعكس منها صور مختلفة إلى معدن التخيّل؛ فتشاهد صوراً عجيبةً تناجيها؛ أو تسمع كلمات منطوقة أو يتجلّي الأمـر الغيبي و يترا أى الشبح كأنّه يصعد و ينزل؛ و المفارق ذو الشبح يمتنع عـليه الصـعودُ و

النزولُ، لتجرّده عن لوازم الأجسام، بل الشبح ظلٌّ له يحاكي أحوالَه الروحانيةَ؛ و المنامات أيضاً محاكاة خيالية لما شاهدت النفس؛ أعني المنامات الصادقة لا الأضغاث التي تحصل من دعابة شيطانِ التخيّل.

و قد تطرب النفوس المتألّهة طرباً قدسياً؛ فيشرق عليها نورُ الحقّ الأوّل تعالى؛ و لمّا رأيتَ الحديدة الحامية تشبه النار لمجاورتها و تفعل فعلها، فلاتتعجّب من نفسٍ استشرقت و استنارت و استضائت بنور اللّه؛ فأطاعت الأكوان طاعتها للقدسيّين؛ و في المشرقيّين رجال متألّهون وجوههم نحو أبيهم، يلتمسون النور؛ فتتجلّى لهم جلايا القُدس، كما أنذرت الزورة ذات الألق.

هداية اللّه أدركت قوماً اصطفوا باسطين أيديهم بالدعاء، ينتظرون الرزق السماوي. فلمّا انفتحت أبصارهم وجدوا اللّه مرتدياً رداء الكبرياء؛ إسمه فوق نطاق الجبروت، و تحت شعاعه قوم إليه ينظرون.

و يجب على المستبصر أن يعتقد صحّة النبوّات؛ و أنّ أُمثالهم تشير إلى الحقائق، كما ورد في المصحف و كما أنذر بعض النبوّات: «إنّي أُريد أن أفتح فمي بالأمثال». فالتنزيل إلى الأنبياء، و التأويل و البيان إلى المظهر الأعظم الأنور الفارقليطي كما أنذر المسيح ـ عليه السلام ـ: «إنّي ذاهب إلى أبي و أبيكم ليبعث لكم الفارقليطا الذي ينبّئكم بالتأويل» و قال: «إنّ فارقليطا الذي يرسله أبي بإسمي و يعلّمكم كلّ شيء»؛ و إليه أُشير في المصحف حيث قال: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾.

و لا شكّ أنّ أنوار الملكوت نازلة لإغاثة الملهوفين؛ و أنّ شعاع القدس ينبسط؛ و أنّ طريق الحقّ ينفتح، كما أخبرت الخطفة ذات البريق و النيّر يدنو فينةً من صاحبها و هو يدنو من النيّر صاعداً أن انفتح سبيل القُدس ليصعد إلى رحال متعب و البرازخ للأكثرين.

ربّنا! آمنّا بك، و أقررنا برسالاتك، و علمنا أنّ لملكوتك مراتب، و أنّ لك عباداً يتوسّلون بالنور إلى النور؛ فيحصّلون بحركات المجانين قرّةَ عين العقلاء و عُدّتهم، و

أرسلتَ إليهم رياحاً لتحملهم إلى علّيّين، ليمجّدوا سبحانك و ليحملوا أسفارك و ليتعلّقوا بأجنحة الكرّوبيّين و ليصعدوا بحبل شعاع إليك و ليستغيثوا بالوحشة و الرهبة لينالوا الأُنس؛ أولئك هم الصاعدون إلى السماء، القاعدون على الأرض.

أيقِظ اللّهمّ! الناعسات في مراقد الغفلات، ليذكروا إسمك و يقدّسوا مجدك. كمّل ما خصصنا به من العلم و الصبر؛ فإنّهما أبو الفضائل.

و ارزقنا الرضا بالقضاء؛ و اجْعَلِ الفتوّة حليتنا و الإشراقَ سبيلنا؛ إنّك بالجود الأعمّ على العالمين منّان؛ و اللّه خير مَن أعان؛ و لرسوله الصلوة و السلام، و التحيّة و الرضوان.

إشراق هياكل النور

لكشف ظلمات شواكل الغرور

تأليف

غياث الدين منصور الدشتكي

(٨٦٦-٩٤٨هـ.ق)

[مقـدّمة الشــارح]

بسم اللّه الرحمن الرحيم

أفتتح [۱] فأقول:

يا غياث المستغيثين! نجّنا[1] بإشراق هياكل النور [۲] عن ظلمات شواكـل الغـرور؛ [۳] و اجذبنا بشوق الجمال عن اغوار[2] الغَرور إلى ذِروة الكمال؛ و لاتـحجبنا [۴] بـظلمات أغشية الجلال [۵] و تموية الخيال عن مشاهدة الأنوار و مكاشفة الأسرار.

طهِّر نفوسنا عن الأدناس الرديّة البشرية بأمطار إحسـانك؛ و امحُ ضَبابة الأوهام [۶] عن أبصار بصائرنا بإشراق شمس عرفانك.

أغنِنا[3] في التمسّك بأهداب [۷] الآداب عن خيط باطل يعتمد[4] حبله الواهي.

ولِّ[5] أوجه قلوبنا [۸] شطرك، ينطبع في مرآتها صور الأشياء كما هي كذب الامتداد إلى جناب قدسك. فهَبْ لنا قدم صدقٍ في السلوك؛ و غثّنا[6] من صوب الهامك بسـحابة تلبّد[7] عجاجة الظنون و الشكوك. [۹]

---

۱. ج: خلّصنا. ۲. ج: اغوا. ۳. س: اغنا.
۴. م: نعمتد. ۵. س: ولى. ۶. ج: اغثنا.
۷. م: تلبذ.

لاتخزنا بمقالٍ يقال فيه العثار[۱]، و محالٌ يتمحّل له الاعذار[۲].

لا سبيل إلى حظائر قدسك إلّا بلمعات جذبات اُنسك و آن[۳] الوصول إلى مقاصد التقوىٰ إلّا بإعانة دليل الهُدىٰ.

فثبّتنا على الاهتداء بأنوار النبيّ الأوحديّ الذي لايجد ناظر[۴] للأحوال[۵] [۱۰] له نظيراً؛ و لو استعار الهلال منه لباس الأنوار[۶] لكان بدراً منيراً، غياث حقّ[۷] شكّ [۱۱] شواكل الشكّ باليقين؛ و شيّد قواعد الدين المتين؛ و مدّ علىٰ مساجير رمضاء الغواية ظلال أجنحة الهداية: و أسبغ بوارق[۸] الرحمة على العالمين حقائق النعمة، عليه و[۹] آله العظام و صَحْبه الكرام الصلوة و السلام[۱۰] ما تعاقب الضياء و الظلام.

و بعد،[۱۱] يقول أحوج الخلائق إلى رحمة اللّه الغنيّ، منصور بن محمّد الحسيني ـ ختم اللّه له بالحُسنىٰ ـ[۱۲]: قد قادني قهرمان الزمان أن اُوشّح صحائف الإعلان بما يسطع عن[۱۳] مطاوي بيانه صبح الإيضاح و الإيقان، مشيراً /1A/ إلى نبذٍ ممّا في هياكل النور من اللطائف و الأسرار المستورة بعد وراء الأستار و[۱۴] في شرحه المشهور من الاختلال و القصور؛ و ألتمس منك أن لاتقتفي آثار أرباب الزمان؛ فإنّهم يركضون[۱۵] خيول الخيال في ظلال الضلال،[۱۶] شغلهم نقلُ النقل عن نخبة العقل و قنعهم راوية الرواية عن درّ الدراية. هالهم عن الجهّال اللئام[۱۷] اللّحية و اللّمة؛ [۱۲] فعدّوهم علماء[۱۸] كراماً[۱۹]؛ و قروا[۲۰] منهم تلك الحلية[۲۱] و العِمّة. فحسبوهم أئمّةً عظاماً، و هم إن عرفتهم يكتبون زوراء و به تجري أقلامهم، و يكتمون الحقّ و به تأمرهم أحلامهم، ﴿وَ إذا رأيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أجْسامُهُمْ﴾.

---

۱. س: الغثار.
۲. س: الأغذار.
۳. س، م: انّي.
۴. ج، س، م: لا يجد الا ناظر.
۵. ج، م: لاحول.
۶. ج: الهلال لباس الانوار منه.
۷ ج: بدراً منيراً نبيّك.
۸. ج، س، م: بوارف.
۹. ج: + على.
۱۰. م: + على.
۱۱. ح، س: ـ و بعد.
۱۲. ج: ـ ختم اللّه له بالحُسنى.
۱۳. س: ـ عن.
۱۴ س: ـ و
۱۵. ج: + خيل.
۱۶ س: ظلاء الظلال.
۱۷. س: + عن.
۱۸. س: + و
۱۹. ج: اكراماً
۲۰ م: قووا.
۲۱. س: الحبله.

و انصرِفْ عمّا ارتكز في أوهام الجَهَلَة و[١] العوامّ من أنّ مراتب الرجال إنّما هي بتقادم الأزمنة و الآجال حتّى أنّ الشيخ و إن كان غبيّاً أعلم من[٢] الصبيّ و إن كان حكيماً أو نبيّاً؛ و نعم ما قال المصنّف في مفتتح كتاب الإشراق: «العلم ليس وقفاً على قومٍ، ليغلق بعدهم باب الملكوت و يمنع المزيد عن العالمين، بل واهب العلم الذي هو بالأُفق المبين، و[٣] ما هو على الغيب بضنينٍ» [١٣] و أنّ التسابق في العلوم و الفضائل ليس بحفظ بعض المسائل أو[٤] تحريرها نقلاً و[٥] انتحالاً، [١٤] كما هو شأن أجلّة الزمان، و إنّما هو بالاطّلاع على دقائق أعيت الفضلاء و حقائق صارت القلوب فيها صَرعىٰ؛ إذ[٦] هي التي لا يطّلع عليها إلّا مَن جعله اللّه[٧] بتأييده منصوراً و بنصره مسروراً.

و لا تتّبعْ أئمّة الضلال، و جنود شياطين الخيال، و أهل الجدال، و أولي وساوس القيل و القال، إذا قالوا: ﴿آمنّا بِاللّٰهِ﴾ وحده؛ فإنّ ﴿مِنَ النّاسِ مَن يَقُولُ آمَنّا بِاللّٰهِ وَ بِالْيَوْمِ الآخرِ وَ مٰا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يُخٰادِعُونَ اللّٰهَ و الَّذِينَ آمَنُوا وَ مٰا يَخْدَعُونَ إلّا أَنْفُسَهُمْ وَ مٰا يَشْعُرُونَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزٰادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضاً وَ لَهُمْ عَذٰابٌ أَلِيمٌ بِمٰا كٰانُوا يَكْذِبُونَ﴾.

و اتّبِعِ الحقّ؛ فإنّ الحقّ أحقّ بالاتّباع[٨]، و العلم بمعزلٍ عن الرقاع، فما[٩] أسعد مَن هدى إلى العلم و نزل رباعه و رأى الحقّ حقّاً و رزق[١٠] اتّباعه.

هذا[١١]؛ و[١٢] إنّي عثرتُ في الكتب التي بأيدي الطلبة على ما كتبه بعضُ الأجلّة على الهياكل شرحاً، و لم يزد عليه إلّا نقضاً و جرحاً؛ فطويتُ كشحاً و أعرضتُ عنه صفحاً و قلتُ: سلاماً، و لم أعذبه إلماماً حتّى بلغني أنّ رهطاً نزرتْ بضائعهم و فترتْ طبائعهم /1B/ حسبوا وَرَمَهُ شحماً و حُبابه نجماً؛ فعقدوا[١٣] عليه الخناصر و شبعوا به[١٤] في المخاصر[١٥]؛

١. ج: من.
٢. س: و.
٣. س، م: - و.
٤. م: + تقريرها أو.
٥. ج، م: أو.
٦. ج، م: و.
٧. ج: + تعالى.
٨. س: بالايقاع.
٩. س، م: و ما.
١٠. س: ارزق.
١١. س: - هذا.
١٢. س: - و.
١٣. ج: تعقدوا.
١٤. ج: تشبّعوا بها؛ م: تشبعوا به.
١٥. م: المحاصر.

فلويتُ إليه و عكفتُ عليه و بلوتُ أخيارَه[۱] و هتكتُ أستارَه؛ فظهر عوارُه[۲] و انتشر عن أذيال المتن غبارُه مراعياً فيه شرائط[۳] الإنصاف، مجانباً عن الظلم و الاعتساف؛ و لئـلّا يفسد عقائد المبتدئين بالنظر فيه و اقتفاء أثره؛ فيغرّهم[۴] كما غرّ هذا الجارح[۵]؛ فيهوون[۶] هواه [۱۵] و يجرون في فساد التصوّر مجراه؛ و لأنّ الناس في زماننا يقتصرون على جمع[۷] الكتب[۸] و خزنها دون معرفة معانيها و متنها[۹]؛ فينتسخونها[۱۰] قبل فهمها و معرفة مغزاها و نظمها؛ و أخشىٰ أن تجرى هذه العادة في شرحه؛ فينتشر شرُّه و يعمّ ضرُّه؛ و لكن[۱۱] لئلّا يظنّ بي ضانّ[۱۲] أنّي أحرص عليه تعصّباً[۱۳] و حيفاً، كما هو دأبه و عادته و هِجِّيراه و دَيدَنه في شأن سيّد حكماء الزمان، صدر أعاظم الأوان[۱۴] ـ اللّهمّ! كما وفّقته في مواقف الكلام لشرح المقاصد في[۱۵] فنون العلم[۱۶] و تجريدها عن الزوائد في غاية التنقيح و التوضيح، أيّده في تنقيح حقائق العقائد الدينية و كشف دقائقها[۱۷] بالنظر الصحيح و المنطق الفصيح؛ و أيّد قِسطاسَ منطقه و أقواله[۱۸] معدلاً و[۱۹] ميزان أحواله و آماله مثقلاً بأنواع المِنَح و أصناف العطايا؛ و اجْعَل بفضلك الملازمة بين ما ارتسم في صحائف تـصوّراتـه و تـصديقات قضائك من ضروريات[۲۰] القضايا ـ رأيتُ أن أنقل كلماته اللطيفة بـعباراتـه[۲۱] الشـريفة لايفي بذلك عنّي الظنون[۲۲]؛ فيقرأه[۲۳] الناظرون و يلعنه اللاعنون.[۲۴]

---

۱. ج: احباره.
۲. ج: غواره.
۳. ج: شريطة.
۴. ج، س: فغرّهم.
۵. س: الخارج.
۶. س، م: فينهون؛ ج: فيهون.
۷. س: جميع.
۸. س: ـ الكتب.
۹. س: منتهاها.
۱۰. س: فينتسخون؛ م: فينسخون.
۱۱. س، م: ـ لكن.
۱۲. س، ج: ضال.
۱۳. س: نقصاً.
۱۴. س: الآوان.
۱۵. ج: م: من.
۱۶. ج: العلوم.
۱۷. م: الدقائق.
۱۸. س: ـ و أقواله.
۱۹. س: معدله او.
۲۰. س: ضرورات.
۲۱. س: بعبارته.
۲۲. س: الظنوس.
۲۳. ج: و يقرأه.
۲۴. س: + ثمّ إنّ من حوادث الزمان و بدائع الملوان سنح لي ما سنح لبعض العلماء من القدماء؛ فحالي كحاله و مقالي مثل مقاله قائلاً.

ثمّ إنّ كثيراً مِن مُطالعي هذا الكتاب مطالعةَ فهمٍ لا مطالعةَ وهمٍ يعرفون من ناقضتُه فيه طبعاً و سيرةً، و مقداره في العلم صغراً و نزارةً؛ فلايلومونني إلّا باشتغالي بمثله و تجليدي كتابه في ضمن كتابي. فكثير من الأقاويل الركيكة[١] بقيت لمناقضات المناقضين كالّتي يحكيها الفيلسوف[٢] أرسطاطاليس من آراء المتقدّمين في العلوم الطبيعيّة و الإلهيّة، و يرد عليه ممّا[٣] لو لم‌يتعرّض لها لتلاشي ذكرها أصلاً[٤] كما تفاني معتقدوها رأساً؛ و كالّتي لايزال جالينوس ينتهض لمناقضتها من آراء طبيعيّ أهل زمانه و غيرهم؛ و كثير منهم لايعرفونه؛ فيحسبون أنّي عدلتُ من طريقة العشيرة[٥] /2A/ إلى استعمال الخشونة[٦] و الغلظة؛ فلعلّهم يقولون: إنّ المجاملة في المجادلة أجمل[٧] و الجواب بجميل الخطاب أمثل و هو للعلماء أحجىٰ و أرزن، عملاً بعموم قوله تعالى[٨]: ﴿وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. فَلْيعلم ذلك القائل أنّ السيّء بالسيّء، و البادئ أظلم، و الكلام يجرّ الكلام، و لو تُرِك القطاء لنام.

ثمّ إنّ سلوك مسلك البحث و النظر في هذا الكتاب و إن كان ممّا يقصّ جناحَ عزم الأصحاب [١٦] و يغطّي[٩] وجهَ قصد أرباب الألباب، لكن لمّا رأيتُ كلام الشارح في هذا المقام و تحقيقاته في تلك المرام ممّا يكذّب رائد الطمع للطالبين[١٠] و يلجلج لسانَ رأي المسترشدين في هذا الفنّ المتين، قصدتُ بذلك إماطة الأذىٰ عن طريقهم و نفي الغذىٰ[١١] عن مشارب إخلاصهم و يقينهم، عسىٰ أن يقع ذلك منّي[١٢] موقع الخدمة للطلّاب الذين هم في الكتاب أهالي الخطاب.

ثمّ إنّه لمّا تحقّق لديّ و تبيّن بين يديّ أنّ ما أورده‌الشارح في هذا الشرح[١٣] و ساير

---

١. س: الركيله. ٢. س: الفيلوس. ٣. م: ـ ممّا.
٤. س: ـ أصلاً. ٥. ج، س: العشرة. ٦. س: الحشويه.
٧. س: أجل. ٨. ج، س: ـ تعالى. ٩. س: يقطّي.
١٠. س: للطالعين. ١١. ج: القذى. ١٢. ج: منى ذلك.
١٣. س: + و في ساير الشروح.

تصانيفه ليس له و إنّما هي كلماتٌ ضعيفة[۱] واهية انتحلها لاعوجاج فطرته عن مواضع أُخرىٰ، توجّهتُ إلى ردّه[۲] و إلّا فالاشتغال بمثله و الالتفات إلى كلامه لايخلو عن شيء. [۱۷]

ثمّ اعلم أنّ[۳] العبارات المستعارات في مفتتح شرحه يؤذن باختلالٍ في فطرته و فهمه. فإنّه لايخفىٰ على الناظر في ما بقي من آثار قدماء العلماء و الحكماء أنّ في زمانه هذا أنهار[۴] العلوم كلّها إلى الطمس و قرأ عليها آية كأن لم‌تغن بالأمس، و أنّه لجلالة[۵] شأنه و ارتفاع مكانه لم‌يتفطّن لإشاراتهم و لم‌يتنبّه بتنبيهاتهم[۶] و لم‌يشعر بمقاصدهم و لم‌يصل إلى مواقفهم، بل لم يتنبّه بعدُ إلى بداية السير[۷] و لم‌يهتد[۸] بهداية الغير؛ و ليس ما ذكره إلّا محاكاة لكلامهم و تمويهات في ظواهر مطالبهم و مرامهم. فأين ما تصلّف به من الأبكار التي لم‌يطمثهنّ[۹] إنس قبلهم[۱۰] و لاجانّ، و نفائس لم‌ينكشف قناع الإجمال عن جمال حقائقها إلى الآن؟! و نعم ما قيل[۱۱] في مثله بالفارسية[۱۲]:

دارد صدف بسی گُهر و دم نمی‌زند وز بیضهٔ خروش کنان است ماکیان[۱۳]

اللّهمّ! إلّا أن يحمل كلامه على تعريضٍ[۱۴] يعرفه أرباب[۱۵] العرفان من أصحاب[۱۶] البيان؛[۱۷] و[۱۸] كيف يتحقّق ما توهّمه في زمانٍ أهمل أربابه الأُصول و الفروع،[۱۹] و اطّرحوا

---

۱. س: صفيه.
۲. ج: ردها.
۳. م: ـ اعلم أنّ.
۴. ج، س: انهاز.
۵. م: فانه بخلاله.
۶. م: لتنبيهاتهم.
۷. س: سير.
۸. س: لم‌نهتد.
۹. س، م: لم‌يطمسهنّ.
۱۰. س: ـ قبلهم.
۱۱. م: قال.
۱۲. م: في الفارسيه.
۱۳. ح: ـ نعم ما قيل.... ماكيان.
۱۴. ج: ما.
۱۵. ج: اصحاب.
۱۶. ح: ارباب.
۱۷. ح: + و نعم ما قيل في مثله بالفارسية:

دارد صدف بسی گهر و دم نمی‌زند در بیضه خروش کنانست ماکیان
زاغ شکوه‌مند قوی هیکل است لیک دستان بلبل است آفاق داستان

۱۸. ح: + ان أرباب الزمان أهملوا الفروع و الاصول.
۱۹. ج: ـ كيف يتحقّق... الفروع.

المعقول و المنقول[١] /2B/ و رغبوا عن الصناعات دقيقها و جليلها[٢]، و عن العلوم و الحِكَم[٣] جملها و تفاصيلها؟! فلادارس سِوى الظلل[٤] في المدارس، و لامجاوب إلّا الصدي في ما بين أعلامها[٥] الدوراس و[٦] إن اختلف إلى العلماء محصّل بيده التعليق؛ فمسبّب[٧] الديوان و حامل البروات أو ألزم الحجّة بطريق التوجيه معانداً[٨]؛ فمستخرج مآل القسمات يقع الخلاف و لامنع[٩] إلّا عن الحقّ الصريح، و لا مطالبة إلّا بالمال الجسيم، و لا مصادرة على المطلوب إلّا بضربٍ يضطرّ معه إلى التسليم؛ يفتقر[١٠] محلّ الدرس إلى مُعيد رونقه و نسقه[١١] هيهات؛ و يحتاج رسومها[١٢] المعطّلة إلى مُقيم مراسم الجمعيّة و لاستدراك[١٣] لما فات. [١٨]

ثمّ[١٤] لايخفىٰ على أرباب النُّهىٰ و أصحاب الفطانة و الدُّهىٰ أنّ في تسمية الشيء بإسم ضدّه نكات كثيرة لاتحصىٰ و اعتبارات لطيفة لاتتناهى. فحيث قلتُ: «قال الشارح» عنيتُ به هذا الجارح[١٥].[١٦]

و أعلم أنّي لا أتعرّض في[١٧] هذا المقام لبسط[١٨] الكلام و تحقيق المرام و ذكر ما أجده مخالفاً لما أعتمده؛ و إنّما أُشير[١٩] إلى قليلٍ ممّا وقع للشارح الجارح[٢٠] من مزالّ[٢١] القدم و مواضع طغيان القلم؛ فإنّ الحكمة عزيزة شريفة لايليق بها أن نجعلها مورداً لكلّ وارد و نطرحها[٢٢] في منظر كلّ واحد[٢٣]؛ و كلمات الأعاظم مرموزة[٢٤] لاتعرف الحكمة منها، بل

---

١. ج: المنقول و المعقول.
٢. س: جليها.
٣. م: الحكمه.
٤. س: الظل؛ م: الطلل.
٥. س: أعلامه.
٦. ج: ـ و.
٧. ج: فمثبب.
٨. ج: معاند.
٩. س: لايقع.
١٠. م: يقتصر.
١١. م: + و.
١٢. ج: رسومه.
١٣. س: الاستدراك.
١٤. س: سر.
١٥. س: الخارج.
١٦. ج: ـ ثمّ إنّ سلوك مسلك البحث... هذا الجارح.
١٧. س: عن.
١٨. ج: لبسطه.
١٩. ج: نشير.
٢٠. س: الخارج.
٢١. س: فرالي.
٢٢. س: تطرحها؛ م: يطرحها.
٢٣. م: احد.
٢٤. س: و موزة.

نعرفها بالحكمة؛ و ما اشتهر من الآراء و المذاهب[۱] ليس إلّا لقومٍ[۲] من القدماء[۳] أساميهم يشبه أسامي الفلاسفة من أرباب رساتيق يونان و أولاد خطبائهم؛ فظنّ مَن لاتمييز[۴] له[۵] أنّه منهم؛ فتبعهم[۶] كما وقع في زماننا هذا.[۷]

ثمّ إنّ الشارح بجلالة شأنه و علوّ كعبه و مكانه حيث سمّى جرحه الجليل أو شرحه النبيل بالشواكل، و[۸] سمّيتُ مقالتي و رسمتُ رسالتي هذه بإشراق[۹] هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور، و هو النقصان و الخطر[۱۰] و الشيطان؛[۱۱] و لقد شاهد[۱۲] أهل الوجدان و ناح[۱۳] به لسان أرباب العرفان، بل مقال[۱۴] كلّ من أهل الحال أنّه المظهر لاسم الجلال، الساتر بحجب شواكله هياكلَ[۱۵] الآمال عن بصائر أهل الكمال؛ فمنه باللّه أعوذ و من شرّه إلى اللّه أعوذ.

[۱۹]

وها أنا أشرع في الكلام[۱۶] متوكّلاً على الملك العلّام، و لا أعبأ بعناد الحسّاد و ملام اللئام.

۱. ج: المذاهب و الاراء. ۲. س: قوم. ۳. ج: + كانت.
۴. ج، س: لاتميز؛ م: لايتميز. ۵. م: ـ له. ۶. ج: فاتبعهم.
۷. ج: + ثمّ إنّ سلوك مسلك البحث... هذا الجارح. ۸. م: اريد.
۹. م: ـ و. ۱۰. س: ـ و. ۱۱. س: باشراف.
۱۲. س: + لسان. ۱۳. س: تاج. ۱۴. س: معانی.
۱۵. م: مشاكل. ۱۶. ج: المرام.

[مقدّمة المصنّف]

و أقول: لمّا كان أهمّ المطالب و أجلّ المآرب هو /3A/ الاتّصال بينبوع النور، المتوقّف على تلطيف السرّ بإعداده بالحجج و الدلائل لقبول الفيض العلمي؛ و تطويع النفس الأمّارة للنفس المطمئنّة بالأوضاع و الهياكل الشرعية، لتنخرط قُواها في التوجّه إلى جناب الحقّ، و لاينازع السرُّ السائرَ إلى القدس في مآربه، بل يشايعه في مطالبه، قال الشيخ ـ رحمه الله ـ: <يا قيّوم!> [٢٠] أي المدبّر المتولّي[١] لجميع الأمور، <أيّدنا بالنور> أي الحجّة، <و ثبّتنا على النور[٢]> أي العبادة، <و احشُرنا إلى النور> أي إليك وضعاً للظاهر موضع المضمر.

قال القشيرى: «النور إسم من أسماء اللّه تعالى؛ و قد يطلق على الدليل و الحجّة،[٣] و قد يطلق على العبادة[٤].» و تفسير «القيّوم» بما ذكرناه مأخوذ من كلامه أيضاً. هذا هو المطلوب[٥] من[٦] معاني الأنوار المذكورة؛ و من لم يهتد إليها وقع في توجيهات مظلمة، كما

---

١. س: المتوالي.
٢. س: ثبّتنا بالنور.
٣. ج: الحجه و الدليل.
٤. س: قد يطلق بالعبادة.
٥. ج: الظاهر.
٦. ج: في.

وقع[۱] الشارح: ﴿وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللّٰهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُورٍ﴾.

قال الشارح: «قال الراغب: يقال: «قام كـذا» أي دام و «قـام بكـذا» أي[۲] حـفظه، و «القيّوم» القائم الحافظ لكلّ شيء و المعطي له ما به قوامه[۳].

و أقول: الظاهر من العبارة أنّ القيام بمعنى الدوام،[۴] بسبب التعدية بمعنى الإدامة و هو الحفظ؛ و حينئذٍ يتوجّه [۲۱] عليه أنّ المبالغة ليست من أسباب التعدية؛ فإذا عرى القيّوم عن أداة التعدية لم يكن إلّا بالمعنى اللازم؛ فلايصحّ تفسيره بالحافظ.

ثمّ إنّ المبالغة في الحفظ كيف يفيد إعطاء ما به القوام؟! و لعلّه من حيث إنّ الاستقلال بالحفظ إنّما يتحقّق بذلك؛ لأنّ الحفظ فرع التقوّم؛ فلو كان التقوّم بغيره لم يكن مستقلّاً بالحفظ؛ و على هذا [۲۲] لايرد ما يورد على تفسير «الطهور» بالطاهر لنفسه المطهِّر[۵] لغيره من أنّ الطهارة لازم والمبالغة في اللازم لايوجب التعدية؛ و ذلك لأنّ المبالغة في اللازم ربّما يتضمّن معنى آخر متعدّياً، بل المعنى اللازم قد يتضمّن بنفسه ذلك[۶]، كالقيام المتضمّن لتحريك الأعضاء.»

و أقول[۷]: فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الذي أُوجّهه غير موجّه و لامتوجّه؛ و لِمَ لايجوز أن يكون القيّوم بالمعنى المذكور غير مأخوذ مِن قام بالمعنى الذي مرّ، بل مِن قام بمعنى آخر مناسب متعدٍّ قد ترك استعماله فيه، و نظائره في اللغة كثيرة؛ فكثيراً مّا يكون المشتقّ معروفاً مشهوراً و المشتقّ منه متروكاً مهجوراً، كـ«يذر» و «يدع» المأخوذَين من «وذر» و «ودع» على رأي عند قوم، و أصلاهما[۸] مهجوران؛ و لمّا كان كلام /3B/ الراغب مسبوقاً لبيان المعاني[۹] المعلومة

---

۱. ح، م: ذكره.
۲. س: + أي.
۳. س: قوام.
۴. ح: + ثم؛ م: + ثم فسر.
۵. س: الطهور بالظاهر لنفسه المظهر
۶. س: ـ ذلك.
۷. س: + و.
۸. س: عند قوم واجب لانهما
۹. س: معاني

المتعارفة المتناولة المتداولة لم‌يكن فيه تعرّضٌ إلى هذا.

و أمّا ثانياً: فلأنّ اعتبار التطهير في الطهور[١] ليس لما أوهمه أو توهّمه، بل لأنّ الطهور يطلق على ما يتطهّر[٢] به، كالسحور و الفطور؛ والذي يتطهّر به يلزمه غالباً الطهارة و التطهير؛ فتفسير الطهور بالطاهر[٣] المطهِّر هو تعريف باللازم، لا شرح للمفهوم. [٢٣]

و أمّا ثالثاً: فلأنّ[٤] عدم الورود ممنوع؛ و ما ذكره[٥] في بيانه من أنّ المبالغة في المعنى اللازم قد[٦] يتضمّن معنى آخر متعدّياً لايقتضي أن يكون المبالغة في القائم من هذا القبيل؛ كيف لا و من البيّن أنّ المبالغة في القيام لايوجب الإقامة؟!

ثمّ إن أراد بتضمّن المبالغة في المعنى اللازم للمعنى المتعدّي توقّف المبالغة في اللازم عليه و استلزامها له، كما يدلّ عليه قولُه: «من حيث إنّ الاستقلال بالحفظ إنّما يتحقّق بذلك» فغاية ما يقتضي ذلك أن يتوقّف المبالغة في المعنى اللازم على تحقيق معنى متعدٍّ و يستلزمه؛ و لايلزم منه أن يدخل المعنى المتعدّي في معناه حتّى يعدّ من جملة معناه؛ و إن أراد[٧] به أنّ المبالغة في المعنى اللازم يدلّ بالتضمّن[٨] على معنى متعدٍّ، فممنوع.

ثمّ قال: «و[٩] يمكن أن يراد من النور العلم و المفارق[١٠] و ما يفيض[١١] من المفارق على النفوس المجرّدة عن العلائق الطبيعيّة من الأنوار الشارقة اللذيذة؛ و المراد بالنورِ الأوّلِ العلم و بالنورِ[١٢] الثاني يحتمل الثلاثة؛ [٢٤] و على الأوّل التثبيت عليه[١٣] جعله بحيث لايزلزله الأوهام و الشكوك ليصير يقيناً إن أُريد به مطلق العلم؛ و إن أُريد به اليقين فبالترقّي إلى مرتبة العين و الحقّ؛ و على الثاني التثبيت عليه بمعنى الدوام أو يجعل هذه الحالة[١٤] ملكة؛ و قِسْ عليه الثالث؛ و النور الثالث بمعنى المفارق و حمله على غيره بعيد.» [٢٥]

---

١. س: الظهور.
٢. س: يطهر.
٣. س: بالظاهر.
٤. ج: ـ فيه نظر أمّا أوّلاً... ثالثاً فلأنّ.
٥. س: ذكرنه.
٦. ج: ربما.
٧. م: اريد.
٨. س: ما يتضمن.
٩. ج: ـ و.
١٠. س: المعارف.
١١. س: يقتضي.
١٢. م: النور.
١٣. س: علته.
١٤. م: الحال.

و[1] أقول: احتمال النور الثاني على[2] الأوّل على الوجه الذي فسّره[3] في الشقّ الأوّل من الترديد ممنوع؛ لأنّ قوله: «ثبّتنا على النور» طلب الثبات عليه، و طلب الثبات على الشيء إنّما يكون ملائماً إذا كان الشيء[4] حاصلاً له؛ فإذا حمل النور على العلم كان طلب الثبات عليه طلباً لبقاء هذا المطلق، لالصيرورته يقيناً؛ و لا يلزم من طلب الثبات صيرورتُه[5] يقيناً؛ فإنّ الثبات يحتمل أن يكون لعدم عروض ما يزيله، لا لكونه بحيث يمتنع زواله؛ و إذا حمل على اليقين كان طلب الثبات عليه طلباً لبقاء اليقين لا[6] العين، كما توهّمه. /4A/

و قوله: «و احشُرنا إلى النور» يحتمل المعنى[7] الثالث أيضاً؛ كيف لا و المعنى الثاني وسيلة إلى المعنى الثالث؟! ثمّ الأليق بمذاق الإشراق أن يراد من الكلّ واحد. لعلّك ترىٰ بعد هذا بلمعات إشراق كلامنا، و يكون التأييد و الثبات و الحشر إشارة إلى الابتداء و الاستواء و الانتهاء التي تعرفها بعد هذا.

ثمّ قال الشارح: «يمكن حمل الفقرات الثلاث على مراتب اليقين من علمه و عينه و حقّه؛ فإنّ[8] الأوّل عبارة عن مشاهدة المعلومات بأنوار الفيض المبدأ المفارق؛ و الثاني عن مشاهدة ذات المفارق و مشاهدة الأشياء فيه؛ و الثالث من الاتّصال التامّ و الانمحاء فيه انمحاءَ الأجرام المحترقة في النار ضرباً للمَثَل[9].

و في الأوّل تأييد بالمفارق من حيث إنّه يشاهد الأشياء بمدد فيضه؛ و في[10] الثاني تثبيت عليه من حيث إنّه[11] يشاهد ذاته؛ و في الثالث يعود إليه من حيث الاتّصال به و الاستغراق التامّ فيه؛ فهو حشر إليه في هذه النشأة التعلّقيّة.»

۱. م: ـ و.
۲. ج: الثاني للمعنى.
۳. ج: فسره؛ هامش «ج»: قرره.
۴. م: ـ الشيء.
۵. س: ضرورته.
۶. ج: + الترقي إلى.
۷. س: بالمعنى.
۸. س، م: و ان.
۹. س: للميل.
۱۰. س: ـ في.
۱۱. س: ـ إنّه.

و أقول: إنّ هذا و إن كان أنسب ممّا قدّمه نفسه، لكنّه لايخلو بعد عن مناقشات و مؤاخذات؛ فإنّ حمل الثبات على مرتبة العين ـ على ما قرّره ـ تكلّفٌ لايخفى؛[۱] و تشبيهه للحقّ ليس بحقٍّ، بل الحقّ أنّ الحقّ ما قاله المحقّق الرومي:[۲]

آتشِ چه آهنِ چه، لب ببند ریشِ تشبیه و مشبّه را مخند[۳]

هذا، ثمّ الكلامات[۴] الباردة المنقولة عن الشارح و أتباعه عند إرادتهم إطفاء ما أشرنا إليه من الأنوار ليس ممّا يلتفت إليه ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾. فلنعرض عنهم[۵] و نشتغل بتتميم[۶] ما[۷] كنّا بصدده و نقول: إنّ الرضا و هو ملكة تلقّي النفس لما يأتي به القدر من الحوادث على وجهٍ لايتألّم بوقوعه من المطالب الشريفة و المآرب العزيزة النفيسة؛ و هو باب اللّه الأعظم بدونه لايحصل اللقاء و لايتيسّر الوصول إلى مرتبة الفناء و البقاء؛ و لهذا عقّب طلبهما بطلبه[۸] تأكيداً أو[۹] تقريراً و قال بعد قوله: «و احشرنا إلى النور»: <**و اجْعَل منتهىٰ مطالبنا رضاك و قضاك، و أقصىٰ[۱۰] مقاصدنا ما يعدّنا لأن نلقاك**[۱۱].[۱۲]> [۲۶]

قال بعض الصوفية: «مخالفة رضا العبد لرضا الحقّ أشدّ الموانع من الاتّصال به؛ و أسعد الناس مَن وافق رضاه رضا الحقّ غير مكره لما يصل إليه من أحكام القضاء[۱۳].»

و حكي عن[۱۴] بعض الأكابر /4B/ من الصوفية: «لم يقل لشيءٍ كان «ليته لم يكن» و لا لشيءٍ لم يكن «ليته كان».»

---

۱. م: + و طلب الثبات عليه لايلائم تعقيبه لطلب العدول عنه.
۲. م: بل الحق أن الحق ما حققه غيره.
۳. ج: ـ و قوله و احشرنا إلى النور... مخند؛ م: ـ آتش... مخند.
۴. س: الكلام.
۵. س: بينهم.
۶. ج: + الأنوار الإلهية التي؛ س: تتميم.
۷. ج: ـ ما.
۸. ج: ـ بطلبه.
۹. ج، م: و.
۱۰. س: اقض.
۱۱. تلقاك.
۱۲. م: + بالإقبال إليك و الإعراض عما سواك أو نراك.
۱۳. م: القضايا.
۱۴. ج، م: ان.

و قال: «إنّي وصلت به إلى ما لا عين رأت و لا أُذُن سمعت و لا خطر على قلب بشر.» [٢٧]

و لايخفىٰ أنّ المصنّف[١] طلب تلك المرتبة مع زيادة مبالغة فيه[٢] حيث جعل موافقة[٣] الرضا مطلوبة؛ و شتّان بين من لميكن كارهاً لشيءٍ يصل إليه و بين من يطلبه.

ثم إنّ الشارح حيث رأىٰ كلامنا أخذ في الاضطراب و ظنّ أنّه وجد ثمرته[۴] الغراب؛ فقال معترضاً: «إنّ الرضا بهذا المعنى الذي ذكره ـ على تقدير صحّة التفسير ـ إنّما هو رضا العبد، و الرضا المذكور في المتن إنّما هو رضا الحقّ؛ فأين هذا من ذلك؟! فلعلّه لميفرق بينهما.»

و أقول: إنّا فسّرنا الرضا الواقع في المتن ـ و هو رضا الحقّ ـ بالقضاء مماشاةً مع قوم من الحكماء و تنبيهاً على أنّ الرضا يأتي بمعنى القضاء و أنّ المراد به هيهنا هذا المعنى؛ و إشارة إلى أنّ المقام الأسنىٰ إنّما هو الرضا بالقضاء دون الرضا بالرضا.

ثمّ مَن ذا الذي يدّعي أنّ الرضا الواقع في المتن مفسّر بالملكة المذكورة؟! و أيّ عبارة من كلامنا يشعر بهذا؟! مع أنّا صرّحنا تفسير الرضا بالقضاء إشارةً إلى ما أشرنا و إلى أُمور أُخر يأتي بعد هذا. فظهر أنّ مبنىٰ حكمه بعدم[۵] الفرق[۶] عدمُ الفرق و التميّز.[٧]

و قد يتوهّم أنّه لايتصوّر الرضا بالمؤذيات و بما يخالف الهوىٰ، و إنّما يتصوّر الصبر فقط؛ و ليس ذلك بحقٍّ، بل يتصوّر في عدّة أحوال:

أحدها: عند استغراقه في حُبّ اللّٰه تعالى؛ فإنّ ذلك يدهشه عن الإحساس بألم المؤذيات و التألّم بها، بل ربّما يستلذّ بها[٨]؛[٩] و ذلك مشاهَد في حُبّ المخلوقين؛ فكيف في

---

١. ح: + رحمه الله. ٢. س: + من. ٣. س: موافيه.
۴. س: تمرته. ۵. س: لعدم. ۶. س: + و.
٧. ح: ـ ثمّ إنّ الشارح حيث رأىٰ... التميّز. ٨. س: هذا.
٩. ح: ـ و التألّم بها، بل ربّما يستلذّ بها.

حُبّ مَن له الجمال[١] الأقصىٰ؟!

و ثانيها: عند مَن يخطر بباله من جزالة ثواب البلاء و ما تحته من لطائف صُنع اللّه تعالى[٢] التي يخفىٰ عنّا تفاصيلها، كما[٣] يرضى المريض[٤] بألم الفصد[٥] و شُرب الدواء، لعلمه بأنّه سبب للشفاء.

و ثالثها: عند ما تبيّن أنّ كلّ ما يظهر من تفاصيل القضاء ليس في الإمكان وجود ما هو أتمّ[٦] منه[٧] و أحسن؛ فإنّ في حال تيقّنه بذلك لاينطوي ضميره إلّا على الرضا و ترك الاعتراض.

و رابعها: عند ملاحظة الشيء باعتبار[٨] كونه بقضاء اللّه[٩] و مشيّته و كونه منتسباً إلى العبد؛ فيكون مرضيّاً بالاعتبار الأوّل، مكروهاً بالاعتبار الثاني؛ و لا تناقض في ذلك، لعدم توارد الرضا و الكُرْه من جهة واحدة؛ و بهذا يظهر أنّه /5A/ لا منافاة بين الرضا بالقضاء و بين الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و إلّا امتنع أن يتصوّر ذلك في عدّة أحوال أُخرىٰ.

و لايخفىٰ على أولي النُهىٰ هيهنا نكتة ينبغي أن يتنبّه لها هي أنّ المطلب الأعلىٰ و المقصد الأقصىٰ إنّما هو اللقاء؛ و المصنّف جعل دون هذا أقصىٰ حيث قال: «و أقصىٰ[١٠] مقاصدنا ما يعدّنا لأن نلقاك.» فهذه[١١] شُبهة ظاهرة، ما تعرّض بها الشارح بوساوسه. [٢٨]

و أقول: لعلّ الذي ينحلّ به هذا أنّ[١٢] من قصد مقصداً ينتهي إليه بمنازل؛ فله في طلبه قصدان:

الأوّل: في أوّل السير و ابتدائه؛ و هو قصد كلّي يقصد به المقصد الأوّل الذي[١٣] هو آخر

---

١. ج: الجمال؛ هامش «ج»: الكمال. ٢. م: ـ تعالى. ٣. س: لما.
٤. س، م: المرضىٰ. ٥. س: القصد. ۶. س: الم.
٧. م: ـ منه. ٨. ج: باعتباري. ٩. م: + تعالى.
١٠. س: اقص. ١١. س: لهذه. ١٢. س: ينحل به هذيه أي.
١٣. م: و.

السير بعد قطع المنازل و منتهاه.

و الثاني: القصد الجزئي المشتمل على قصود و مقاصد جزئية مرتّبة مسبوقة بعضها ببعض؛ فإنّه يقصد أوّلاً منزلاً ثمّ بعده آخر و هكذا حتّى ينتهي إلى آخر المنازل.

ثمّ مَن قصد الوصول إلى محبوب مطلوب بالقصد الثاني، فله في البلوغ[١] وجهان:

الأوّل: أن يقصد بعد البلوغ إلى أقرب المنازل إليه ملاقاته[٢] بقصدٍ آخر جزئي، فيلاقيه.

الثاني: أن يكون عند الوصول إلى جنابه و حضرته و فنائه و ساحته بحيث يدهشه الحُبّ و القُرب عن الغير؛ فلايرىٰ[٣] في تباشير صبح نور الحضور في ظلمة كوكبه غيره، بل كوكب نفسه؛ فتلاشى و اضمحلّ القاصد و القصد[٤]، و الطلب و الطالب، و السير و السلوك و السالك[٥]؛ فلايرى إلّا المحبوب؛ فيكون[٦] هو المتقرّب المقبِل المستقبل؛ فيتيسّر[٧] اللقاء و يحصل بعد الفناءِ البقاء و الفناء؛ و هذا لايتأتّى إلّا أن يكون للسالك في مسالكه وَلَهٌ؛ فلايسلك إلّا منه و به و إليه و له؛ و لعلّ[٨] المصنّف ما دعىٰ في دعائه[٩] اللقاء بالقصد الأوّل؛ فإنّه حاصل له، بل دعىٰ و استدعىٰ اللقاء بالقصد الثاني بالوجه الثاني؛ فيلزمه[١٠] أن يجعل أقصىٰ مقاصده و قصوده[١١] أسباب اللقاء و معدّاته. تفطّن بهذا فإنّه مع وضوحه لايخلو عن دقّة و لطف.[١٢]

و الشارح خصّص كلّاً من المطالب و المقاصد من غير قرينةٍ و دلالةِ عبارةٍ؛ و هذا مع أنّه خلاف الظاهر لاينفعه و يحتاج إلى تكلّفٍ أُخرىٰ في منتهى المطالب.[١٣]

<ظلمنا أنفسنا> بالاشتغال بالأُمور[١٤] الفانية الدنيوية المانعة عن الكمالات الحقيقية

---

١. س. فله بالبلوغ. ٢. س: + بعد. ٣. س: و لا يرى.
٤. س: المقصود. ٥. س: ـ و السالك. ٦. م: و يكون.
٧. س: فيشر. ٨. س: لعله. ٩. س: غاية.
١٠. م. فيلزم. ١١. س: وجوده.
١٢. م: + مع إشارة لطيفة مليحة إلى المقصد الأقصى و طلب نيل المنتهى.
١٣. ج: ـ و لايخفى على أولى النُهى هيهنا... المطالب؛ م: + و اللّه أعلم. ١٤. ج: + الدنيه.

الباقية الأُخروية،[1] و لكن <لست على الفيض> الصارف عنان النفس إلى جنابك <بضنين أُسارى الظلمات> المغلولة بأغلال التعلّقات /5B/ <بالباب قيام ينتظرون> نظرَ الرأفةِ و[2] <الرحمة> لنفوسٍ[3] مُنيت بالنقص و الآفة، <و يرجون> فكّ[4] الأسير و جبر الكسير؛ فاغفر لمن ركبتْه الذنوبُ و حبستْه العيوبُ؛ فإنّ <الخير دأبك اللّهمّ! و الشرّ قضاؤك> أي مقضيّك.

قيل: الشرور موجودة بالعرض؛ فإنّ الذي يكون خيره غالباً[5] على شرّه ينبغي أن يكون موجوداً و إلّا لزم تركُ الخير الكثير لأجل الشرّ القليل؛ و ذلك[6] شرّ كثير.

و أنت خبير بأنّ ذلك إنّما يستقيم على رأي الحكيم و أمّا على رأي[7] المتكلّمين الذاهبين إلى أنّ جميع الخيرات و الشرور إنّما يوجد باختيار اللّٰه تعالى و إرادته فلا، مثلاً الإحراق الحاصل عقيب النار ليس معلولاً له، بل اللّٰه تعالى اختار خلقه عقيبَ مماسّة النار؛ و إذا كان حصول الإحراق عقيب مماسّة النار باختيار اللّٰه تعالى و إرادته، فكان يمكنه[8] أن يختار خلق الإحراق عندما يكون خيراً و لايختار عندما يكون شرّاً. نعم لوكان اللّٰه[9] تعالى فاعلاً بالذات لا بالقصد و الاختيار ـ على ما هو مذهب أهل الحقّ ـ لتمّ هذا.

و الأولىٰ أن يقال: إنّ[10] الشرور الواقعة ليست شروراً بالنسبة إلى نظام الكلّ[11]، بل هي خيرات[12] بالنسبة إليه[13] و إنّما هي شرور[14] بالنسبة إلى الجزئيات.

<أنت متّصف بالمجد السنيّ و أبناء النواسيت> أي الناس[15]. قيل[16]: سمّي البشر

---

١. م: الاخرويه الباقيه.
٢. ج: ـ الرأفة و.
٣. س: + و.
٤. س: لك.
٥. س: عالياً.
٦. س: فذلك.
٧. ج: مذهب.
٨. س: يتمكنه.
٩. ج، م: + سبحانه و.
١٠. م: ـ إنّ.
١١. س: الكلي.
١٢. س، م: خير.
١٣. ج، م: + و الى الفاعل.
١٤. س: شر.
١٥. ج: الاناسي.
١٦. م: الناس و انما.

ناساً لأنّه نسي الأُنس السابق؛ فباعتبار الأُنس إنسان و باعتبار النسيان ناس.

و أقول: الأظهر أن يقال[۱]: إنّ البشر يستأنس بغيره من بني نوعه، و لايتمكّن من أن يعيش وحده منفرداً؛ فيستأنس كلّ حين بأشخاص ثمّ ينسى كما لايخفىٰ على من استخبر و استبصر؛[۲] و بهذا يظهر وجه التعبير عنه[۳] عند التحقير بالناس؛ لعلّه ألطف من الوجه الذي أشار إليه بعض الناس.[۴]

<ليسوا بمراتب الانتقام> بل هم أقلّ من ذلك.

<بارِك في الذكر> أي الشرف و الكمال؛ و هو الاتّصال المذكور بينبوع[5] النور؛ و لاتنظر إلى قصورهم و تقصيرهم بتلطّخ[۶] أنفسهم بالقاذورات التعلّقية؛ <و ادفَع السوء> و التعلّق بالأُمور الدنيّة البدنية و الرذائل الظلمانية[۷] الرديّة المانعة من السعادات[۸] الأُخروية؛ <و وفِّق المحسنين> الطالبين للكمالات[۹] الحقيقية و المُمِدّين لهم؛ <و صلِّ[۱۰] على المصطفىٰ و آله أجمعين.>

قال الشارح في[۱۱] تفسير الآل[۱۲]: «لعلّ مراده الفائزين[۱۳] بالحظّ الأوفر من كماله ـ عليه السلام ـ ليشمل السابقين عليه زماناً و اللاحقين.»

و أقول: هذه مضحكة و[۱۴] سفسطة[۱۵]، بل قَرمَطَة؛ و الكلّ[۱۶] منه ليس بعجبٍ؛ و من العجائب ما /6A/ قرّره في حواشيه من أنّ أمثال جالينوس و فرفوريوس[۱۷] من آل محمّد عليه الصلوة و السلام.[۱۸][۱۹]

---

۱. م: ـ أن يقال.
۲. س: استبصر و استخبر.
۳. س: ـ عنه.
۴. ج. ـ قيل سمّي البشر... الناس.
۵. م: ينبوع.
۶. م: بتلطيخ.
۷. س: ـ و ادفع.... الظلمانية.
۸. س: السعادة.
۹. س: للكلمات.
۱۰. س: صلى.
۱۱. س: بل.
۱۲. م: + و.
۱۳. س: لفايزين؛ م: الفائزون.
۱۴. م: أو.
۱۵. س: سفطه؛ هامش «س»: سفسطه.
۱۶. س: الكلي.
۱۷. س: فرفيوس.
۱۸. م: آل محمد عل.
۱۹. ح: ـ قال الشارح في تفسير الآل... السلام.

<هذه> الرسالة <هياكل[1] النور> الهيكل في الأصل البناء العظيم ـ كما صرّح به المصنّف ـ و يُطلق على البدن تجوّزاً؛ و الهيكل بيت النصارىٰ، و هو بيت الأصنام؛ و من هنا[2] يظهر وجه[3] إطلاقه على البيوت التي فيها الطلسمات التي هي هياكل الكواكب[4] التي هي ظلال للأنوار؛ و لهذه المناسبة أطلقها[5] على الرسالة الموزّعة على الأقسام السبعة التي هي عبارة عن الألفاظ و العبارات[6] المظروفة للمعاني التي هي الأنوار[7]؛ و قد يُطلق الهيكل على صحائف فيها صحف أورقى و تعاويذ مرقومة محفوظة لمنفعةٍ[8] و مصلحةٍ.[9]

< قدّس اللّه النفوس القابلات للهُدىٰ[10] و العقول الهاديات إليه[11].>

---

۱. س: هيكل.
۲. م: هيهنا.
۳. س، م: ـ وجه.
۴. ج: للكواكب.
۵. س: أطلق.
۶. ج: العبارات و الالفاظ.
۷. س: الابواب.
۸. س: المنفعه.
۹. ج: ـ و قد يطلق الهيكل على صحائف... مصلحة.
۱۰. ج: ـ للهُدىٰ.
۱۱. ج: ـ إليه.

الهيكل الأوّل

في المبادئ

(الجسم وأحواله)

اعلم أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ الأعراض لاتكون مقصودة بالإشارة، بل عدّوا ذلك من خواصّ الجواهر؛ فلايكون المقصود بالإشارة الحسّية إلّا جوهراً محسوساً؛ و هو منحصر في الجسم عند المصنّف؛ و لذلك قال: <**كلّ ما يُقصد إليه بالإشارة الحسّية فهو جسم؛ و له طول و عرض و عمق لا محالة.**>

قال الشارح: «المراد بما يُقصد إليه ما يُقصد إليه لذاته بالإمكان» و فسّر الإشارة الحسّية بالامتداد الموهوم[1] الآخذ من المُشير إلى المشارإليه و قال: «إنّك إذا أشرتَ إلى شيء إشارةً حسّيةً خيّلتَ امتداداً موهوماً منك إليه؛ فإن كان جسماً أو سطحاً كان ذلك الامتداد جسماً موهوماً، كأنّ سطحاً خرج من عندك متحرّكاً إليه على وجهه حتّى وصل إليه؛ فرسم بحركته جسماً؛[2] و إن كان خطّاً كان ذلك الامتداد سطحاً موهوماً، كأنّ خطّاً يخرج[3] تحرّك منك إليه؛ فرسم بحركته سطحاً؛ و إن كان نقطة كان خطّاً، كأنّ نقطة تحرّكت منك إليها؛ فرسمت بحركتها خطّاً.

و ما يقبل الإشارة الحسّية بهذا المعنى لذاته فهو جسم؛ لأنّه لابدّ و أن ينقسم في جميع

---

١. م: ـ الموهوم.
٢. ج: ـ موهوماً كأنّ سطحاً... جسماً.
٣. ج، م: ـ يخرج.

الجهات؛ و الأعراض و إن قبلت الإشارةَ الحسّيةَ لكنّ قبولها[١] ليس بذاتها،[٢] بل بواسطة حلولها في الأجسام.»

و أقول: فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّ قوله: «إذا أشرتَ إلى شيء خيّلتَ» في حيّز المنع؛ إذ كثيراً مّا نشير[٣] إشارةً حسّيةً و لانتصوّر[۴] امتداداً أصلاً، بل الظاهر أنّ الإشارة هي تعيين مدرك[۵] من بين المدركات /6B/ و الالتفات إليه لا غير.

و أمّا ثانياً: فلأنّ قوله: «لابدّ و أن ينقسم في جميع الجهات» غير بيّنٍ و لا مبيّن، [۲۹] بل في كلامه ما ينافيه؛ فإنّه صرّح بأنّ الإشارة إلى النقطة خطّ و الإشارة إلى الجسم جسم، فلم تكن الإشارة بهذا المعنى إلى النقطة إشارة إلى الجسم.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ قوله: «لكنّ قبولها لالذاتها» غير مسلّم؛ كيف و قد تحقّق[۶] في موضعه أنّ الجسم من المبصَرات الثانوية و أنّ[۷] المبصَر الاوّلي أظهر عند الحسّ من المبصَر الثانوي؛ فلِمَ لايجوز أن يقصد بالإشارة الحسّية بالذات إلى ما هو أظهر عند الحسّ؟! فلايلزم[۸] من تبعية العرض للجسم في الوجود[۹] أن يتبعه[۱۰] في الإشارة الحسّية[۱۱] بهذا[۱۲] المعنى الذي ذكره.

أمّا رابعاً: فلأنّه ـ بناءً على ما قرّره آنفاً ـ يكون التقييد بقوله: «لذاته» غير واقع في موقعه؛ و لو كان بدل «القصد» في المتن «القبول» لكان مقبولاً ظاهراً؛ فإنّ الجسم ـ كما ذكره آنفاً ـ قابل للإشارة[۱۳] بالذات و العرض بالعرض؛ و الفرق بيّن بين العبارتين، بل الظاهر أنّ تقييد المتن بهذا القيد غير ظاهر [۳۰] إلّا بتكلّفٍ ظاهرٍ. [۳۱]

---

١. س: قولها. ٢. ج: قبولها لا لذاتها. ٣. س: يشير.
۴. ج: لانتخيل.؛ س: لايتصور. ۵. ج: لمدرَك. ۶. ج، م: حقق.
٧. س، م: الثانوية فان. ٨. س، م: و لايلزم. ٩. س: الموجود.
١٠. ج: في الوجود تبعيته. ١١. ج: ـ الحسّية. ١٢. س: هذا.
١٣. س: للاشارات

و أمّا خامساً: فلأنّ اعتبار الإمكان كأنّه لغوٌ لا حاجة إليه.

ثمّ إنّ الشارح بعد ما أورد عليه ما أوردناه[1]، أراد ردّه؛ فقال مجيباً: «إنّ هذه الاعتراضات اشتباهات[2] مبنيّة على الغفول عن معنى قولنا: «لذاته»؛ فلنبيّنه و نقول: إنّ الإشارة الحسّية إلى الجسم هي بعينها الإشارة إلى العرض القائم به؛ و ليس هناك إشارتان، بل ليس إلّا إشارة[3] واحدة هي إشارة إلى الجسم بالذات و إلى العرض القائم به بالعرض؛ و هذه الدقيقة من النكت اللطيفة؛ و لها نظائر كثيرة معتبرة عندهم، مثل الحركة في السفينة و جالسها؛ فإنّها ـ كما صرّحوا به ـ حركة واحدة عارضة للسفينة بالذات و لجالسها[4] بالعرض؛ و مثل السواد العارض للجسم و للسطح؛ فإنّه سواد واحد منسوب إلى السطح بالذات و إلى الجسم بالعرض.

و بعد تبيّن[5] هذا، لايخفىٰ عليك اندفاعُ اشتباهاته[6] الأربعة.

و أمّا الخامسة: فدفعها ظاهر، ضرورةَ عدم لزوم القصد بالفعل إلى كلّ جسم.

و إنّي لأتعجّب من هذا الصبيّ الجاهل الغافل كيف يتورّط في هذه الشبهات، فَلْيَضحك عليه كثيراً.»

و أقول: إنّ هذا أجلّ الخمس و فساده[7] أبين من الأمس؛ و أنّ الذي بيّنه من معنى قوله: «لذاته» ليس فيه طائل /7A/ و لايرجع إلى حاصل؛ و هو في نفسه باطل لايندفع به شيء من الاعتراضات.

أمّا الأوّل: فلأنّ حاصله منع لزوم التخيّل حالةَ الإشارة و عدم الارتباط بين تبيينه هذا و بينه بيّنٌ جدّاً.

و حاصل الثاني: منعُ لزوم كون المشارإليه قابلاً للقسمة في الجهات بالذات؛ و بيّنٌ أنّ

---

۱. س: بعد أورد عليه ما أورده. ۲. س: اشتباهاته. ۳. م: ليس الاشاره.
۴. س: بجالسها. ۵. م: تبيين. ۶. م: اشتباهات.
۷. م: الخمس فساده و.

هذا التبيين لايبيّنه و لايثبته.

و حاصل الثالث: منعُ عدم كون العرض قابلاً للإشارة بالذات و منعُ امتناع القصد في الإشارة الحسّية بالذات على ما فسّرها إلى العرض؛ و غاية[1] تبيينه هذا أنّ الإشارة إلى الجسم هي بعينها الإشارة إلى العرض؛[2] و هل هذا إلّا مجرّد الدعوىٰ، و هو ممنوع[3] كما مرّ مراراً؛ فإنّ الإشارة ـ كما قرّره[4] ـ إلى الجسم جبسم و إلى النقطة خطّ؛ فكيف تكون إحديٰهما هي الأُخرىٰ بعينها. على أنّ كلّ عاقل منصف مميّز يرجع إلى فطرته يجد[5] خلاف ما قرّره من وحدة الإشارة؛ و تنظيره خالٍ عن التحصيل؛ و لايلزم من وحدة[6] العروض في الحركة في المثال ـ على تقدير التسليم ـ[7] وحدةُ الإشارة؛ و أيّ ملازمةٍ و مناسبةٍ بينهما؟! و قياس إحديٰهما على الأُخرىٰ[8] فقهي غير معتبر.

و بالجملة: تبيينه هذا لايثبت ما له من الدعوىٰ و لايبيّنها[9]؛ و بيّنٌ أنّه مع بقاء المنع الأوّل يتوجّه عليه منوع أُخر[10]، منها أنّ وحدة الإشارة ممنوعة؛ و لو سلّم فكونها بالذات إلى الجسم و بالعرض إلى العرض ممنوع.

و أمّا عدم اندفاع الرابع، فظاهر جدّاً؛ و تبيينه لايبيّن لزومَ التقييد و لا ظهورَه أصلاً؛ فإنّ حاصل الاعتراض الرابع أنّ شرحك ينادي على أنّ قولك: «بالذات» قيدٌ للقبول و هو غير مذكور في المتن؛ فتقييد المتن غير واقع في موقعه. اللّهمّ! إلّا بتكلّفٍ[11] ظاهرٍ، و بيّنٌ أنّ تبيينه هذا لايدفع[12] هذا، كما لايخفىٰ.

و أمّا الذي حسبه دفعاً للخامس، فإنّما ينفعه لو كان قول المصنّف: «كلّ ما يُقصد إليه» تعريفاً للجسم، و ليس كذلك. يرشدك إلى ذلك لفظُ الكلّ. على أنّه لايلزم من ترك القيد

---

۱. س: العرض و علة به.
۲. م: ـ و غاية... العرض.
۳. م: هي ممنوعه.
۴. س: قرر.
۵. س: يجب.
۶. س: وحدته.
۷. م: + و على الاخرى.
۸. س: الاخر؛ م: ـ على الأُخرىٰ.
۹. س: لايثبتها.
۱۰. س: آخر.
۱۱. س: ان يتكلف.
۱۲. س: لاندفع.

لزومُ القصد بالفعل إلى كلّ جسم.

ثمّ لعمرك، أيّ تعجّبٍ في غفلة صبيّ جاهلٍ عن أمر دقيق و إنّما التعجّب عن جهل شيخ جليلٍ بأمرٍ ظاهرٍ جليّ[1] في صنعةٍ صرف عمرَه فيها.

ثمّ إنّي لأتعجبّ[2] من هذا الشيخ الهرم الجليل الهم النبيل أنّه بطول حياته و كثرة[3] شعوره و تصوّراته[4] أكبّ على ما لايهمّه[5] و فرّط في أُمور واضحة و تورّط في أغلاط فاضحة؛[6] فَلْيَضحك قليلاً و لْيَبك كثيراً.

و بالجملة: القيد الذي /7B/ أضافه إلى المتن ممّا لايعود إلى حاصل و لايرجع إلى طائل.

لايقال: لِمَ لايجوز أن تحمل عبارته على أنّ الجسم لذاته مع قطع النظر عن غيره قابل للإشارة، بخلاف الأعراض الحالّة فيه؛ فإنّ قبولها للإشارة ليس لذاتها، بل بواسطة الجسم و تبعيتها له في التحيّز و إن كانت الإشارة إلى إحديهما عين الإشارة إلى الأُخرىٰ؟ [۳۲]

لأنّا نقول: نمنع على هذا التقدير أيضاً ـ كما أشرنا إليه ـ كونَ الإشارة إلى العرض بالعرض لالذاته، و لانسلّم أنّ التبعية في التحيّز مستلزم لذلك؛ و دعوى الاستلزام ممنوع و غير مسموع.

و بالجملة: امتناع كون شيء من الأعراض مشاراً إليه بالذات و كذا امتناع كونها مشاراً إليها لذاتها غير مسموع؛ و المستند ما مرّ مراراً.

ثمّ قال:«و اعلم أنّ تفسير الإشارة الحسّية بتعيّن[7] مدرك من المدركات غير صحيح؛ لأنّه تعريف بالأعمّ، و هو غير جائز؛ و لذلك لم‌يصرّح به أحد. نعم يمكن أن يستفاد مثل ذلك بإشارةٍ من بعض كلمات الشيخ الرئيس و نحن أعرضنا عنه، لعدم صحّته و لا مصيراً

---

۱. س: بأمر طرحي.
۲. م: لأتعجب.
۳. س: كبره.
۴. م: + انه.
۵. م: لايهم.
۶. م: ـ في أغلاط فاضحة.
۷. م: بتعيين.

إلّا لما اعتمدنا عليه، كمّا فسّرناها به؛ و هو الذي حقّقه سيّد المحقّقين في شرح المواقف و حواشي شرح حكمة العين. فقلّدنا بالإيمان و الاستراحة و الاعتماد معتمداً قائماً[١] في أريكة[٢] الاطمينان و لانشتغل بملاعب الجَهلَة الغَفَلَة من الصبيان.»

و أقول: افهمْ ما هذا؛ إنّ الإشارة العامّة[٣] لا الحسّية وحدها مفسّرة بما مضىٰ؛ و لعلّك تعاميتَ عن هذا ترويجاً لريبك[٤] الكاسد و إيراداً لإيرادك البارد الفاسد الغير الوارد؛ و في إشارات الحكماء آيات بيّنات مبيّنات لما قرّرناه[٥]؛ و إعراضكم لايفيد إلّا اعتراضاً عليكم؛ ﴿فَكَمْ مِنْ آيَةٍ تَمُرُّونَ[٦] عَلَيهٰا وَ أَنْتُمْ عَنْهٰا مُعْرِضُونَ﴾ و قولكم: «فلا مصير» ممّا لا مصير إليه و لايلزم ممّا تقدّم.

ثمّ إنّ السيّد ما زاد على ما ذكره شيئاً و يرد عليه ما يرد عليه؛ و لعمرك أنّ نقل النقل لايشبعك و لايغنيك و لاينفعك و لايجديك و لايليق بك مع وساوسك لمحاسنك[٧] كونك مستريحاً معتمداً على أريكةٍ تزلزلها ملاعبُ الصبيان.

ثمّ الانحراف و الانصراف عن الشريعة القويمة و الطّريقه المستقيمة، و الإغماض و التعامي عن تساطع[٨] البرهان، و التمادي و التناوم في أوطية الجهل و البطلان بعد طلوع صبح الحقّ[٩] من أُفق البيان مسلك لايسلك[١٠] إلّا مَن /8A/ يتّبع خطوات الشيطان.

فانتبِه يا نائم! و استقِم يا هائم! و تنبّه بأنّ الجهل قد ران على قلبك حتّى أصمّك و أعماك، لا البسيط الذي يعمّ الورىٰ أوان الصبى[١١]، بل غلبة[١٢] المركب المختصّ بالمشايخ الأدنىٰ[١٣] من الدواني.

و أمّا الغفلة فأنت و أمثالك[١٤] بجلالك بريء عنها، و كيف يكون غافلاً من لم يكن عاقلاً؟!

١. س: نائماً.
٢. س: أرائك.
٣. س: الغامه.
٤. م: لزيغك.
٥. م: قررنا.
٦. س: يمزون.
٧. م: بمحاسنك.
٨. س: مسامع.
٩. س: + عن.
١٠. م: لايسده.
١١. م: الصبيان.
١٢. م: - غلبة.
١٣. س: الاذى.
١٤. س: أميالك.

ثمّ نجيبك أنّ الذي اعتمدتَ عليه خبط و آه ضعيف؛ و سطح كنسج العنكبوت سخيف؛ يرد عليه جملة ما أوردناه عليك أوّلاً؛ و لم تقدر بجلالك على ردّها أصلاً، و إيرادات أُخر:

أوّلها: أنّ أخذ المشير و المشارإليه في تعريف الإشارة لايخلوعن حزازة[١]؛ و الاعتذار بأنّ المأخوذ لغوي و المعرّف[٢] اصطلاحي، غير مقبول، ضرورةَ أنّه تعريف حقيقي لا لفظي يبيّن[٣] الاصطلاح.

ثمّ إن أُريد بها ما يختصّ بالإشارة الحسّية وحدها، فقد جاء الدور؛ و إن أُريد ما يعمّها، ورد النقض بأُمورٍ شتّىٰ، و يلزم كون الشمس مثلاً في منتصف[٤] الليل مشاراً إليها حسّاً.

و ثانيها: أنّ عبارته و إشارته هذه يفيد بظاهرها[٥] عدمَ صحّة الإشارة في صورةٍ يكون المشارإليه أعظم من المشير طولاً أو عرضاً أو هما معاً.

اللّهمّ! إلّا أن يقال: إنّه حينئذٍ يخرج خطّ متزائد[٦] طولاً أو سطح متزائد[٧] طولاً و عرضاً؛ فإن أُريد هذا و أعرض و أغمض عن فساد المعنى ظهر قصور عبارته جدّاً.

و ثالثها: أنّ تعريفه هذا ممّا لايكاد يصحّ إلّا في شيءٍ مّا من الإشارة البصرية، و أمّا السمعية و الذوقية[٨] و الشمّية و اللمسية بل البصرية كلّها، فكلّا.

و أمّا رابعها: فلأنّ من أهل النظر مَن رأى الإبصار بخروج الشعاع و قال: «و هي مخيّل»؛ فمن هولاء مَن قال: إنّ الإشارة الحسّية إذا كانت بصرية إلى نقطة أمكن تخيّلُ خطٍّ؛ و إذا كانت إلى خطّ أمكن تخيّلُ سطحٍ، و قِسْ عليه الجسم في الجسم و السطح. فظهر أنّه ليس بتعريفٍ و لايلزم أن يكون المشير هو المخيّل[٩].

و هذا الشيخ الهرم بكثرة وساوسه، و القاضي العادل بشتات محاسنه غفل، بل جهل أُموراً شتّىٰ في هذا و حكم[١٠] بلا بيّنة بما شاء؛ فحسب الأمر كلّياً[١١] شاملاً للإشارة الحسّية

---

١. م: خرازه. ٢. س: المعروف. ٣. م: بين.
٤. س: منصف. ٥. م: تظاهره. ٦. م: يتزايد.
٧. م: يتزايد. ٨. س: الزوقيه. ٩. م: المخل.
١٠. س: احكم. ١١. م: كلها.

مطلقاً و توهّم أنّ المشير هو المخيّل.

و خامساً: أنّ هذا التعريف كيف يصحّ على رأيه، حيث يرىٰ أنّ المعلوم هو الصورة الذهنية لا الأمر الخارجي، و بيّن أنّ المشارإليه يجب أن يكون معلوماً؟! اللّهمّ! /8B/ إلّا أن يتكلّف بأنّ المراد بالمشارإليه هو المشارإليه من جملة المعلومات بالعرض؛ و حينئذٍ يلزم عدمُ الإشارة إلى المشارإليه المعلوم بالذات؛ و هذا كما ترىٰ.

و سادسها: أنّه سلّم في غير موضع أنّ كلّ مرئي مشار إليه حسّاً؛ و قرّر في أُصول عقائده: «أنّ اللّه تعالى مرئي؛ فيكون مشاراً إليه حسّاً» و يلزم من تعريفه هذا أن يكون متحيّزاً و في جهة، تعالى عن ذلك.

و سابعها: أنّ الصورة المثالية التي أثبتها المصنّف و سلّمها الشارح مرئية في النوم و اليقظة؛ و كلّ مرئي مشارإليه حسّاً، كما سلّمه؛ فيكون تلك الصورة[1] مشاراً إليها، و كلّ مشارإليه على تعريفه متحيّز؛ فتلك الصورة متحيّزة؛ و هو خلاف ما اعترف به و قرّره المصنّف على ما سننقله عنه.

و ثامنها: أنّه على قول القائلين بالهيولىٰ و الصورة النوعية يمكن توهّمُ ما توهم؛ فلزم كونُها مشاراً إليه بالإشارة الحسّية؛ و لم يقل به أحد؛ و قد اعترف الكلّ بأنّ كلّ مشارإليه بالإشارة الحسّية[2] فهو محسوس؛ و يمكن أن يخترع لصحّة هذا وجهٌ. [۳۳]

و تاسعها: أنّ الرائي ربّما يرىٰ وجهه و عينه في المرآة؛ و هذا المرئي على رأي المشّائين هو بعينه نفسه؛ و على رأي الإشراقيّين صورة مثالية؛ و الإشارة الحسّية[3] على ما حسبه و رأيه[4] على الرأيين لايصحّ إلّا بتكلّفٍ [۳۴] ليس بأقبح من وجوهه و فيه خدش. [۳۵]

فهذا شيء من الإيرادات على كلامه نقتصر عليها؛ و عليه إيرادات أُخر لانطوّل بإيرادها.

---

۱. م: الصور.
۲. م: كل ما يشار إليه إشاره حسيه.
۳. م: ـ الحسّية.
۴. س: حسبه وراء

ثمّ أقول: ممّا[1] ينبغي أن ينبّه[2] له أنّ الإشارة منقسمة[3] انقسام الإدراك إلى الحسّي و الوهمي و الخيالي و العقلي.[4]

ثمّ إنّ الشارح كتب في حاشيته على شرحه تفسير المتن: «ليس[5] ما ذكره و ما توهّم من أنّ المقصود بالإشارة لايكون إلّا جوهراً، إن لميقيّد بما ذكرنا، فسد المعنى و كان ممنوعاً؛ و نسبة القول به على إطلاقه إلى الحكماء افتراء عليهم.»

و أقول: قد عرفت مفاسد شرحك و وجوه ضعف قيدك؛ و حكمك بالافتراء تحكّمٌ و افتراءٌ بشهادة زورٍ و سوء قضاءٍ، كما لايخفىٰ على من تتّبع كتب الحكماء.

قال المصنّف في أوائل إلهيّات التلويحات: «و من خاصّة[6] الجوهر أنّ بعضه يقصد بالإشارة الحسّية[7] كجزئيات الأجسام، و لايوجد هذا لغيره.» [۳۶]

و أمّا الذي تخيّله و توهّمه من التقييد و التخصيص، فلا[8] دلالة في العبارة عليه؛ كيف و هو فاسد، كما فصّلنا في ما مضىٰ؟!

و قوله: «إن لميقيّد فسد[9] المعنى» ممنوع، بل الأمر بالعكس و كلّ المفاسد في قيده.

و دفع منعه أنّ المقصود من المقصود /9A/ بالإشارة معاني لايتوجّه منعه على شيء منها على ما قرّرته في أركان رياض الرضوان.

و الآن أُشير إلى وجه من توجيه المتن، فأقول: إنّ القصد بالإشارة الحسّية المعيّنة لمحسوسٍ[10] ينتهي إلى الجسم؛ فالجسم نهاية الإشارة؛ فإنّها إن كانت إليه أوّلاً فذاك؛ و إن كانت إلى عرضٍ لزم الانتهاء بالأخرة إليه، ضرورةَ أنّ العرض إنّما يتعيّن و يتخصّص بمحلّه و يلزم الانتهاء إلى جسم في المحسوس.

---

۱. م: ـ ممّا. ۲. م: يتنبه. ۳. س: ـ منقسمة.
۴. م: الحسي و العقلي و الوهمي و الخيالي. ۵. س: + على.
۶. م: خاصيه. ۷. س: ـ الحسّية. ۸. س: و لا.
۹. س: إن لم يفسد قيد. ۱۰. س: المحسوسه.

و توضيح الكلام في المرام أنّ القصد متعدٍّ بنفسه و المصنّف حيث عدّاه بـ«إلى» أشار[١] إلى تضمينه معنى الانتهاء؛ فكأنّه قال: «كلّ ما يكون نهاية القصد في الإشارة الحسّية جسم.»

و بيانه أنّ الإشارة الحسّية المعيّنة المشخّصة لمحسوسٍ[٢] ينتهي ضرورةً إلى ما لايتعدّى عنه؛ و ذلك المنتهى لايكون عرضاً أو صورةً على القول بهما[٣]؛ لأنّهما[٤] إنّما يتعيّنان و يتشخّصان بمحلّهما[٥].

و مزيد توضيح الكلام في المرام أنّ الإشارة الحسّية هي[٦] تعيين[٧] مدرك من بين المدركات الحسّية المحسوسة؛ و التعيين[٨] يتضمّن قصداً؛ و قصد الشيء يتأتّى بوجهين:

أوّلهما: أن يكون ذلك القصد واقعاً[٩] غير مستعقب و لا مستتبع و لا مستلزم[١٠] لقصدٍ آخرَ إلى شيءٍ آخرَ.

و ثانيهما: أن يكون ذلك كذلك.

فالقصد الأوّل ينتهي بذاته؛ و القصد الثاني ينتهى إلى قصدٍ آخرَ، و لايذهب إلى غير النهاية، بل ينتهي إلى مقصدٍ[١١] يقصد بقصدٍ غير مستتبعٍ بقصدٍ آخرَ؛ فالمقصد الذي يقصد بهذا الوجه و ينتهي إليه القصد هو الذي يقصد إليه في كلّ إشارة حسّية.

لستُ أقول: يقصد بالفعل[١٢] و كلّ ما يقصد إليه بهذا الوجه في الإشارة الحسّية لايلزم أن يكون محسوساً، بل المشارإليه حسّاً محسوس قطعاً؛[١٣] فلايشكل بالإشارة الحسّية إلى ضوء[١٤] محسوس أو حرارة محسوسة في هواء غير محسوس.

و بهذا لايرد إيراد آخر، و يظهر خدش في وجهٍ غير وجيهٍ اخترعه الشارح؛ و يندفع

---

١. م: إشاره.
٢. س: المحسوس.
٣. م: بها.
٤. س: القول لهما لايهما.
٥. س: بمحلها.
٦. س: - هي.
٧. س: يتعين.
٨. س: يتعين.
٩. س: واقفاً.
١٠. م: لايستلزم.
١١. م: + ينتهي.
١٢. س: - بالفعل.
١٣. م: حسا قطعا محسوس.
١٤. س: صور.

إيراد ظاهر[١] يرد على ظاهر المتن؛ فإنّه بظاهره[٢] لو لم‌يحمل على ما حرّرناه[٣]، ليشعر بأنّ المشارإليه بالإشارة الحسّية هو الجسم؛ و ذلك بظاهره يستلزم أن يكون الجسم محسوساً بحسٍّ يكون الإشارة منه؛ فإذا كانت الإشارة بصرية كان الجسم مبصراً؛ و هذا مخالف لما لوّح إليه، بل صرّح به في التلويحات من أنّ الجسم ليس من المبصَرات، بل هو غير محسوس بشيءٍ من /9B/ الحواسّ الظاهرة و إنّما هو مخيّل أو موهوم بما أدرك بالحواسّ ممّا[٤] في[٥] أطرافه و ظواهره.

و بهذا يظهر وجه آخر من الخدش في[٦] وجه الشارح؛ و لايخفىٰ على أولي[٧] النُّهىٰ أنّ هذا خلاف ما حسبه الشارح. ثمّ إنّه على هذا يمكن صرفُ الإشارة الحسّية عن معناه الحقيقي إلى المعنى العرفي[٨] الأخصّ[٩] و هو الإشارة إلى ما يصحّ أن يقال له[١٠] إنّه هيهنا[١١] أو هناك لا بتبعيّة الغير.[١٢]

و بالجملة: لتوجيه المتن وجوه:

أوّلها: ما أشرنا إليه أوّلاً

و ثانيها: ما لوّحت إليه آنفاً[١٣]

و ثالثها: ما قرّرتُه ثانياً؛ و محصّله أنّ كلّ محسوس معيّن يتعيّن بجسمٍ معيّنٍ؛ و هذا غير منافٍ، بل مناسب مرتبط بما سيأتي بعد هذا من قوله: «الأجسام إنّما تتمايز بالهيئات» و لا منافاة بين الحكمين؛ فإنّ بعد الإغماض و الإعراض عن التميّز بين التميّز و التعيّن نقول: الأجسام تتمايز أوّلاً[١٤] بهيئاتٍ غير محسوسة، على أنّه لوكان التمايز بهيئاتٍ محسوسةٍ أمكن دفعُ التنافي بوجهٍ سيأتي؛ و لايذهب عليك أنّه لايتوجّه على ما قرّرنا و

---

١. س: + و.
٢. س: بظاهره.
٣. س، م: حررنا.
٤. م: ـ ممّا.
٥. م: من.
٦. س: ـ وجه آخر من الخدش في.
٧. س: الاولى.
٨. م: معنى عرفي.
٩. م: ـ الأخصّ.
١٠. س: ان يعدله.
١١. م: هنا.
١٢. م: ـ لابتبعيّة الغير.
١٣. م: + ثالثا.
١٤. م: أولا تتمايز.

حرّرنا شيء من النقوض التي أوردنا على الشارح.

ثمّ[۱] المصنّف لمّا قرّر أنّ المحسوسات تتعيّن بالأجسام المعيّنة أراد أن يبيّن و يعيّن ما تتعيّن و تتميّز به الأجسام بعد التنبيه على ما يشترك فيه[۲]؛ فقال:[۳] <و الأجسام تشاركت في الجسمية> ضرورةً، <و كلّ مشتركين في شيء[۴] يلزم افتراقهما[۵] بشيءٍ آخرَ> بديهةً؛ فالأجسام تتمايز بأمورٍ غير الجسمية <و> ذهب المصنّف إلى أنّ <ما تمايزت به الأجسام إنّما هو الهيئات> أي الأعراض[۶] دون الصور الجوهرية المنطبعة التي[۷] أثبتها المشّاؤون.

فأقول: لعلّ[۸] الحصر[۹] إضافي بالقياس إلى الصور المنطبعة، لا حقيقي؛ فإنّ بدن الإنسان يمتاز عن الجماد بالنفس، و هي عند المصنّف جوهر مجرّد.

اللّهمّ! إلّا أن يقال: المميّز هو الهيئات[۱۰] التابعة للنفس، لا نفس النفس. [۳۷]

و فيه بحث؛ فإن[۱۱] حمل الهيئة على ما اصطلح عليه في الألواح [۳۸] ـ أعني الحال الشائع في أمر آخر ـ لا[۱۲] على ما اصطلح عليه المشّاؤون ـ أعني الموجود في موضوع[۱۳] ـ لكان تفسير[۱۴] المتن بظاهره ظاهراً إذا[۱۵] لم يعتبر ذات النفس مميّزاً.[۱۶]

و الأظهر أن يراد بما تمايزت به الأجسام ما تتميّز[۱۷] به الأجسام، لا ما تتميّز[۱۸] به الأجسام في نفسها[۱۹]؛ و حينئذٍ[۲۰] لا نقض با لنفس؛ و فيه بحث. [۳۹]

أقول: و أيضاً لو لم يأوّل عبارة[۲۱] المتن و ترك بظاهره لزم عليه الإشكال من وجوهٍ أُخر

---

۱. م: + إنّ.
۲. م: ـ فيه.
۳. ج: ـ أمّا رابعاً فلأنّ بناءً على ما قرّره آنفاً يكون التقييد... فقال.
۴. س: + و.
۵. م: افتراقها.
۶. ج: ـ أي الأعراض.
۷. س: إلى.
۸. ح: ـ فأقول لعلّ.
۹. ج: فالحصر.
۱۰. م: ـ أي الأعراض... الهيئات.
۱۱. ح: و إن.
۱۲. م: ـ على ما اصطلح... لا.
۱۳. م: الموضوع.
۱۴. م: مشر.
۱۵. م: إد.
۱۶. ج: ـ إذا لم يعتبر ذات النفس مميّزاً.
۱۷. س: تمايز.
۱۸. س: تتمايز.
۱۹. ج، م: أنفسها.
۲۰. م: ـ حينئذٍ.
۲۱. س: كلام.

شتّىٰ غير ما أشرت إليه آنفاً.

منها: أنّ الذي يقتضيه كلام[١] المحقّقين من قدماء الحكماء الإشراقيّين و /10A/ يساعد عليه إشارات المصنّف أيضاً ـ و إن لوّح في بعض تلويحاته إلى خلافه مماشاةً مع المشّائين ـ أن لاتكون الطبيعة الجسمية في الأجسام الفلكية و العنصرية طبيعة نوعية، بل تكون متخالفة مختلفة بالمراتب كالأنوار على ما قرّره و حرّره في الإشراق.

ثمّ لايذهب عليك أنّه يمكن أن يأوّل المتن بوجوه موافقة لمذاق الإشراق غير متخالفة[٢] لما هو المشهور عند الجمهور على ما أشرنا اليه آنفاً؛ فيفصّل[٣] و يقال مثلاً: الأجسام متشاركة في الجسمية على ما هو معلوم لنا؛ و كلّ مشتركين عندنا في شيء يلزم افتراقهما[٤] بشيءٍ آخرَ يتميّز به عندنا أحدهما عن الآخر و إلّا لميكونا شيئين إثنين في نظرنا. ثمّ إنّا إذا استقرينا و تتبّعنا وجدنا ما يتميّز به الأجسام عندنا بهذا الوجه هو الهيئات.

ثمّ إنّه يحتمل أن يراد بالهيئات الأعراضُ و بالأعراض على وجهٍ المعاني الخارجة الواردة الغير اللازمة محمولة[٥] و[٦] غير محمولة؛ و هذا مع ما فيه[٧] ليس فيه[٨] ما في غيره من التوجيه، [٤٠] كما يظهر من فحاويه.

ثمّ إنّ الشارح بعد ما رأىٰ[٩] كلامنا كتب على حواشيه: «انّ هذه كلّها احتمالاتٌ بعيدةٌ لايذهب إليها وهمٌ. فكيف الذي لميذكرها من الأبحاث[١٠]؛ فالكلّ هذيانٌ لايلتفت إليها و الذي لميذكرها أولىٰ بهذا، بل الظاهر[١١] ما أشرنا إليه في الشرح.»

و أقول: إنّ مؤاخذته هذه كمؤاخذة بعض أضرابه على السيّد الشريف الجرجاني حيث قال: «إنّي كرّرتُ مطالعة شرح التلخيص؛ فما وقع لي شبهة و لا إشكال، و ما اختلج في

---

١. م: قواعد.
٢. م: مخالف.
٣. س: ليفصل.
٤. م: افتراقها.
٥. س: المحموله.
٦. م: أو.
٧. س: هذا مع ما ينافيه.
٨. س: + و.
٩. س: ارى.
١٠. س: الايجاب.
١١. م: + ان.

خاطري شيء في ما قال[1] هذا السيّد.» أشكل عليه كثير من مباحثه، فكتبه في الحاشية؛ فقول هذا الشارح: «هذه احتمالاتٌ بعيدةٌ لايذهب إليها وهمٌ» إيراد وارد لا مردّ له إن أراد وهمه كوهم أضرابه.

ثمّ لو كان الذي ما ذكرته هذياناً لايلتفت إليه،[2] لكان كلماتك[3] في شرحك و غيره كلّها هذياناً لايلتفت[4] إليه، بل أولىٰ بذلك كما اعترفت به.

ثمّ إنّ الذي ذكر و أورد من شؤم شرحك؛ و الذي ذكرته فيه لايكاد يصحّ؛ و كلامك ظاهر، و لكن[5] ملاماً و فساداً:

أمّا أوّلاً: فلأنّه[6] لم يلزم من كلام المتن و الماتن[7] أصلاً أن يكون الغرض فضلاً أو مبدأ؛ و لم يلزم هذا و ما[8] التزمه أحد أبداً.

و أمّا ثانياً: فلأنّ هذا الشارح التزم أنّ الهيئات المتميّزة لوازم؛ و هذا كما ترىٰ وهمٌ[9] باطلٌ ليس فيه طائل و لا يرجع إلى حاصل.

و أمّا ثالثاً: فلأنّه حكم بلا بيّنة بأنّ /10B/ الهيئات المتميّزة مميّزات أوّلية؛ و فيه ما لايخفىٰ؛ و لعلّ النّاظر فيه يكفيه ما قدّمناه[10].[11]

ثمّ أشار إلى أحكام[12] الأجسام[13]؛ فقال: <و[14] لازم الحقيقة لذاتها> أي لازم ذاتها أو اللازم بسبب ذاتها[15] <لاينفكّ عنها؛> فاللازم يحتمل الاختصاص و التعليل؛ و لايرد عليه[16] ما حسبه الشارح من أنّ عدم الانفكاك لايختصّ[17] باللوازم المعلّلة بالذات؛ فإنّ

---

۱. م: خاطري شيء فما بال. ۲. س: ـ إيراد وارد... لايلتفت إليه. ۳. م: كلامك.
۴. س: + إيراد وارد لا مردّ له إن أراد وهمه كوهم أضرابه ثمّ لو كان الذي ذكرته هذياناً لايتلفت.
۵. م: ـ ظاهر ولكن. ۶. س: و لانه. ۷. س: الماتى.
۸. س: اما. ۹. م: ممنوع. ۱۰. س: قدمنا.
۱۱. ح: ـ أقول و أيضاً لو لم يأوّل عبارة المتن و ترك... قدّمناه. ۱۲. ج: + اقسام.
۱۳. س: الاقسام. ۱۴. س: ـ و. ۱۵. س: أي لازم لذاتها.
۱۶. س: ـ عليه. ۱۷. م: يختص.

ذلك حكمٌ من أحكام لازم الحقيقة، لا تعريف له بقرينة أنّ المذكور في سابقه و لاحقه أعني قوله: <و وصف الشيء> أي الذي يوصف به الشيء <قد يكون ضرورياً> واجباً ثبوته له[1] <كالزوجية للأربعة و الجسمية للإنسان؛ و قد يكون ممكناً> و هو الذي لا ضرورة في وجوده و عدمه؛ <و قد يكون ممتنعاً> ضروريّ العدم <كالفرسية له[2]> و قوله: <و[3] الذي لايتجزّى في الوهم> أي الأمر المعروف بأنّه لايتجزّى في الوهم ـ و هو الجزء الذي لايتجزّى ـ <لايجوز أن يكون في جهة و إن يشار إليه> إشارةً حسّيةً <لأنّ ما منه إلى جهة حينئذٍ غير ما منه إلى جهة أُخرىٰ؛ فينقسم وهماً> أحكام؛ و لمّا كان هذا الدليل دالاً على وجود[4] التجزية الوهمية دون الخارجية؛ فإنّه لو لزم إنّما يلزم من اعتبار أمر آخر، قال: «و الذي لايتجزّى في الوهم.»[5]

اعلم أنّ الجسم الطبيعي إمّا مفرد؛ و هو الذي لم يتألّف من أجسام[6] مختلفة أو متفّقة أو مركّب يقابله.

و الجسم المفرد قابل للانقسام؛ فلايخلو إمّا أن يكون جميع الانـقسامات المـمكنة حاصلة فيه بالفعل أو لا.

و على الأوّل: يكون فيه أجزاء[7] بالفعل قطعاً و لايكون شيء من تلك الأُجزاء قابلاً للانقسام و إلّا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل؛ فتلك الأجـزاء[8] هـي[9] أجـزاء لاتتجزّى؛ فإمّا متناهية و هو مذهب جمهور المتكلّمين؛ و إمّا غير متناهية و هو مذهب النظّام.

و على الثاني: إمّا أن لايكون شيء من الانقسامات حاصلاً[10] بالفعل أو يكون بعضها

۱. س: ـ له.
۲. س: ـ له.
۳. س: ـ و.
۴. ج: وجوب.
۵. ج: + و.
۶. س: أجزاء.
۷. س: أجزائها.
۸. ج: ـ فتلك الأجزاء.
۹. ج: فهي.
۱۰. س: حاصل.

حاصلاً دون بعض.

فعلىٰ الأوّل: لايكون فيه جزء بالفعل لكنّه قابل للانقسام، إمّا[1] غير متناهية و هو مذهب جمهور الحكماء و إمّا متناهية و هو مذهب محمّد الشهرستاني.

و على الثاني: يكون فيه أجزاء بالفعل و لايجوز أن يكون شيء من تلك الأجزاء قابلاً للانقسام في الجهات الثلاث و إلّا لم يكن المركّبْ منها جسماً مفرداً؛ و الكلام فيه، بل تلك الأجزاء إمّا قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط /11A/ كخطوطٍ جوهريةٍ[2]؛ و إمّا في جهتين فقط[3]، كسطوحٍ جوهريةٍ[4]؛ و إمّا مختلطة منهما فقط أو منهما[5] و[6] من أحدهما مع ما لايتجزّىٰ أصلاً. [۴۱]

فهذه احتمالات ستّة لم يذهب إليها ذاهب؛[7] كذا قيل؛ و فيه بحث.[8]

و قد يجعل المتنازع فيه الجسم البسيط؛ و هو[9] الذي لم يتألّف من الأجسام المختلفة[10] الحقيقة؛ و هو[11] أعمّ من المفرد؛ فيختلف[12] الاحتمالات.

و أقول: تحرير الكلام في هذا المقام أنّ النزاع بين الفِرَق قد يقع في الجسم المفرد و قد يقع في الجسم البسيط؛ و على[13] التقديرين فإمّا أن يكون من حيث التركيب أو من حيث التحليل إلى الأجزاء المتبائنة؛[14] و النزاع بين الكلّ في الكلّ في كلٍّ بوجهٍ.

أمّا على الأوّل:

أوّلاً: فالنزاع واقع بين النافين للتركيب؛ أي ذيمقراطيس و الإشراقيّين و بين الباقين القائلين به و هم[15] جمهور الحكماء و[16] المتكلّمين و النظّام.

---

۱. ح: فإما.
۲. ج: + متصله.
۳. ج: ـ فقط.
۴. ح: ـ جوهريه.
۵. ج: ـ منهما فقط أو منهما.
۶. ج، م: أو.
۷. م: ـ فهذه احتمالات... ذاهب.
۸. ج: ـ كذا قيل و فيه بحث.
۹. ج: + الجسم.
۱۰. م: + في.
۱۱. ح: الحقيقة فهو.
۱۲. ج: فيسقط بعض.
۱۳. ح: + كلا.
۱۴. ج: + في الوضع فعلى الأول يكون النزاع واقعاً بين.
۱۵. ح: ـ و النزاع بين الكلّ بين الكلّ في الكلّ... هم.
۱۶. ج: + جمهور؛ م: ـ الحكماء و.

و ثانياً: بين هؤلاء في كيفية التركيب.[١]

و على الثاني: يكون النزاع بين المتكلّمين و الحكماء و[٢] النظّام و الشهرستاني.

و على الثالث: بين ذيمقراطيس و الحكماء و المتكلّمين و النظّام.

و على الرابع: بين الكلّ.[٣]

و المصنّف اختار مذهب الحكماء[٤] و أبطل الجزء الذي لايتجزّى؛ [٤٢] و لهم في بيان هذا طريقان:[٥]

أحدهما: ما يدلّ على استحالة وجوده مطلقاً؛ و هو الذي أشارإليه المصنّف هيهنا؛ و تقريره: أنّ المتحيّز بالذات لابدّ و أن يكون ما منه إلى جهة الفوق[٦] غير ما منه إلى جهة التحت؛ و كذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار[٧]؛ و كذا الكلام في القدام و الخلف.[٨] فكلّ متحيّز بالذات لابدّ و أن يكون منقسماً في جميع[٩] الجهات الثلاث.

و المصنّف حيث جعل النقطة عدميةً حكم بامتناع وجود ما لايتجزّىٰ في الوهم قطعاً و ما خصّصه بالمتحيّز بالذات على ما هو المشهور؛ و قد صرّح في بعض المواضع على أنّ هذا الدليل يدلّ على امتناعها أيضاً؛ و الشارح ترك الدعوىٰ على عمومها و ذكر في الدليل ما يخصّه بما هو[١٠] في المشهور و قرّره بما لايخلو عن مناقشة و غفل عن[١١] أنّ زيادة التخصيص في الدليل دون الدعوىٰ يوجب زيادةَ الإشكال؛ فالأولىٰ التعميم فيهما أو التخصيص فيهما على ما أشرنا إليه.

ثمّ[١٢] قال الشارح[١٣]: «و ما قيل من «أنّ اللازم أن يكون له نهايتان لا جزئان» فاسد لا

---

١. ج: - و ثانياً بين هؤلاء في كيفية التركيب.
٢. ج: + ذي‌مقراطيس و.
٣. ج: + أيضا.
٤. م: + الاشراقيين.
٥. ج: و لهم في إبطاله طريقين.
٦. ج: + مثلا.
٧. س، م: الشمال.
٨. ج: الخلف و القدام.
٩. ج: - جميع.
١٠. م: - هو.
١١. س: - عن.
١٢. ج: - و المصنّف حيث جعل النقطة... ثمّ.
١٣. م: + فيها.

لما قيل من أنّ النهايتين يجب اختلافهما في المحلّ و إلّا لزم /11B/اتّحادُهما[۱] في الوضع؛ لأنّ محلّ النهايتين واحد ضرورةً و إلّا لزم من قيام النهايات بالجسم[۲] انقسامُه[۳] في الخارج؛ فيلزم كونُ الجسم منقسماً[۴] إلى أجسام غير متناهية.»

و أقول: اختلاف النهايتين[۵] إمّا بأن يكون لهما محلّان في الخارج و إمّا بأن يكون لهما[۶] محلّ واحد يحلّان فيه من جهتين؛ و لو خصّ بالقسم الأوّل ـ كما حسبه ـ لم يترتّب عليه قولُ المجيب: «و إلّا لزم اتّحادهما في الوضع» و حينئذٍ لايرد عليه ما[۷] أورده؛ فلا قصور في الكلام، بل في[۸] فهم المراد[۹].

و من العجائب الذى ليس منه بعجبٍ أنّه[۱۰] لم يتفطّن بذلك، مع أنّه انتحل من بعض الفضلاء ما يقرب منه كثيراً و قرّره في قوله: «بل لأنّ النهايتين إن اتّحدا في الوضع لم يكن ما منه إلى جهة غير ما منه إلى جهة أُخرىٰ؛ و إن اختلفا لزم الانقسام الوهمي» هذا.

و ممّا حسبه دليلاً على اتّحاد محلّ النهايتين: «أنّ[۱۱] جزء الجسم جسم؛ فلا جزء أولىٰ من جزء في كونه محلاً» و فساد هذا أبين[۱۲] من الأمس و أظهر من الشمس.[۱۳]

ثمّ أقول: في كلّ من الملازمة[۱۴] و بطلان اللازم فيما استدلّ به على بطلان قول المستدلّ بحثٌ[۱۵].

أمّا في الأوّل: فلأنّا لانسلّم أنّه لو كان محلّ النهايتين إثنين لزم قيامُ النهايتين بكلّ من الطرفين، ليلزم[۱۶] انقسام المتناهي إلى أقسام غير متناهية[۱۷]؛ و لِمَ لايجوز أن لايكون لكلّ جزء نهايتان؛ فإنّ النهاية ـ على ما صرّحوا به ـ لايحصل بالفعل؛ و لايقوم بالمتناهي إلّا

---

۱. س: اتحاد فيهما. ۲. ح: + في الخارج. ۳. م: انتسابه.
۴. ح: + في الخارج بالفعل. ۵. ج: + في المحل. ۶. م: لها.
۷. س: + هو. ۸. ج: المرام؛ م: ـ في. ۹. م: المرام.
۱۰. س: ان. ۱۱. س: الا. ۱۲. س: بين.
۱۳. س: + و ممّا يناسب هذا المقام أنّ بعض الفضلاء استشكل القول باتّحاد محلّ النهايتين.
۱۴. س: المتلازمه. ۱۵. س: يجب. ۱۶. م: ـ قيام... ليلزم.
۱۷. س: أقسام متناهية.

بعد فصله و قطعه أو[1] انقطاعه و انفصاله؛ و لايلزم من قيام نهاية بأحد طرفي جزءٍ لاتناهي[2] النهايات.[3]

و توضيحه: أنّ النهاية لايقوم إلّا بالمتناهي وضعاً في جهة التناهي وضعاً[4]؛ و لايلزم من تناهي قدر جسم أو سطح أو خطّ بعينه أن يكون متناهياً وضعاً[5] من كلّ جانب وجهة، بل قد لايكون متناهياً وضعاً أصلاً، كمحيطَي الدائرة والكُرة؛ و قديكون متناهياً وضعاً من جانب دون آخر، كالفصل المشترك بين السطح المستوي المنتصف المخروط مستدير القاعدة و بين سطحه؛ فإنّ ذلك منتهى من جانب و لا نهاية[6] له من سائر الجوانب، و ببعضه محيط بزاويةٍ مسطّحةٍ؛ و هي على ما هو المشهور عند الجمهور حاصلة /12A/ من إحاطة خطّين؛ فكلّ من الخطّين منتهٍ من جانب دون آخر منه. السطح المذكور بل الزاوية مطلقاً كذلك.

ثمّ إنّه ظاهر أنّ[7] المستدل على إبطال الجزء[8] لايضرّه هذا[9].

فإن قلتَ: لوكان محلّ النهايتين كثيراً، فبأيّ[10] وجهٍ يتعيّن محلّ كلّ نهاية؟

قلتُ:[11] لايلزم للقائل به تعيينُ ما يتعيّن به كلّ محلّ؛ و لو التزم، فله[12] أن يقول: إنّه القدر القليل الذي يفوت عن الحسّ و لايدركه الطرف؛ و هذا لاينافي قبوله القسمة الوهمية؛ إذ الظاهر من الحسّ هو الظاهر على ما أشرنا إليه بالطرف؛ و أيضاً الوهم قد يطلق[13] مساوقاً للعقل؛ فلعلّه هو المراد.

و أمّا بطلان اللازم: فلما[14] زعمه من أنّ الأجزاء المتناقضة في الجسم غير متناهية.[15]

---

۱. م: و.
۲. م: لايتناهي.
۳. س: + المستدل على إبطال الجزء لايضره.
۴. س: وصفا.
۵. س: وصفا.
۶. س: نها.
۷. م: ـ و توضيحه... أنّ.
۸. م: + و.
۹. م: ـ هذا.
۱۰. س: و ياتي.
۱۱. م: + قد اشير و اشير إلى جوابه و.
۱۲. س: و له.
۱۳. س: لايطلق.
۱۴. م: فلا.
۱۵. ج: ـ و من العجائب... غير متناهية.

و ممّا[۱] يناسب بهذا[۲] المقام أنّ بعض الفضلاء استشكل القول باتّحاد محلّ النهايتين و قال: لوكان الأمر كذلك لزم انعدامُ نقطة رأس المخروط مثلاً عند تفريقه[۳] عرضاً، مع أنّ البديهة يشهد ببقائه بحاله.

و أجاب عنه الشارح في حاشية التجريد و قال: «إنّا إذا أخذنا قطعة من المخروط من جهة قاعدته كما فرضه و قلنا بأنّ التفريق[۴] ليس إعداماً، لم يلزم انتفاءُ النقطة، بل يجوز أن يبقى بنفسها[۵] قائماً بذلك الأمر[۶] الذي كان واحداً أوّلاً و صار كثيراً بالتفريق[۷]، سواء جعل محلّه القريب المقدار أو الجسم. فتقرّر[۸] أنّ ما استشكله ليس مشكلاً على شيء من مذهب[۹] الإشراقيّين و المشّائين.»

و أقول: كيف يجوز أن يكون الجزء المفروز من القاعدة جزئاً لمحلّ[۱۰] نقطة الرأس[۱۱] مع جواز أن يكون كلّ جزء[۱۲] من جزئَي المخروط في بلدٍ آخر؛ و حينئذٍ إذا انعدم الجزء المفروز من القاعدة و[۱۳] بقي[۱۴] الجزء الآخر، فإن بقي[۱۵] نقطة الرأس لزم بقاءُ الحالّ مع انعدام المحلّ؛ و إن تبدّل بنقطةٍ أُخرىٰ[۱۶] لزم أن يكون انعدامُ جسمٍ في بلدٍ معيّنٍ عدم[۱۷] النقطة[۱۸] الكائنة في بلدٍ آخرَ؛ و التزام ذلك سفسطة ظاهرة، على أنّه يلزم حينئذٍ[۱۹] خلاف البديهة الذي ذكره المستشكل أيضاً.

ثمّ إنّ الشارح أورد في هذا المقام[۲۰] كلاماً[۲۱] مشهوراً؛ و[۲۲] هو «أنّ الدليل الذي أشار المصنّف إليه مع وجازته يدلّ على انتفاء الجزء الذي لايتجزّىٰ إلّا[۲۳] في جهة أو في[۲۴]

---

۱. ج، م: ما.
۲. م: هذا.
۳. م: تعريفه.
۴. س: التعريف.
۵. ج: بعينها؛ م: تعينها.
۶. ج: ـ الأمر.
۷. س: التعريف؛ م: بالفرق.
۸. م: فيقرر.
۹. ج: مذهبي.
۱۰. س: القاعده صرر المحل.
۱۱. م: رأس المخروط.
۱۲. ج: ـ جزء.
۱۳. م: ـ و.
۱۴. س: نفي.
۱۵. س: نفي.
۱۶. ج: ـ لزم بقاء المحلّ... أُخرىٰ.
۱۷. م: ـ عدم.
۱۸. ج: بلد متعين للنقطة.
۱۹. م: ـ حينئذٍ.
۲۰. س: الكلام.
۲۱. م: مقاما.
۲۲. م: ـ و.
۲۳. س: ـ إلّا.
۲۴. م: ـ في.

جهتَين و هما الخطّ و السطح الجوهريان. فثبت أنّ غير المتجزّى ليس قابلاً للإشارة الحسّية؛ و ينعكس بعكس النقيض إلى أنّ ما يقبل الإشارة الحسّية فهو منقسم في الجهات الثلاث.»

ثمّ بعد إيراد هذا الكلام المشهور حكم بأنّ المنقسم في الجهات هو الجسم، لينتج ما مرّ /12B/ في صدر الكتاب.

و أقول: هذا حكمٌ بلا بيّنة[1]؛ فإنّا لانسلّم أنّ المنقسم في الجهات هو الجسم. ألاترىٰ أنّ كثيراً من الأعراض و الجواهر ينقسم[2] في الجهات حسب انقسام الجسم و ليس بجسمٍ.

و بالجملة: حصر ما يقبل الإشارة الحسّية في المنقسم في الجهات و حصر المنقسم في الجهات في الجسم غير بيّن و لا مبيّن من شيء ممّا مرّ و ما مرّ في صدر الكتاب ذلك؛ و إنّما قرّر في نفسه أنّ القابل بذاته[3] للإشارة الحسّية جسم؛ و هذا كما أشرت إليه فاسد في نفسه غير لازم ممّا أوهمه لزومه[4] منه؛ أعني قوله: «ما يقبل الإشارة الحسّية منقسم في الجهات.» فإنّ القابل للإشارة الحسّية[5] أعمّ من أن يكون قبوله لذاته أولا؛ و المنقسم في الجهات أعمّ من الهيولىٰ و الصورة المنطبعة و البُعد المجرّد و الجسم و كثير من الأعراض؛ فإن ادّعىٰ الكلّية في قوله: «المنقسم في الجهات جسم» منعناه؛ و إن ادّعىٰ[6] الجزئية لم‌ينتج ما مرّ في صدر الكتاب.[7]

و الثاني: من الطريقين ما يدلّ على استحالة تركّب الجسم منها؛ و له وجوه كثيرة[8] مذكورة في الكتب. منها حجب المتوسّط و انتفاء الدائرة و لزوم ما يشهد الحسّ بكذبه إلى غير ذلك.

و قد يستدلّ على إبطال مذهب النظّام بأنّا نفرض جسماً مؤلّفاً من أجزاء متناهية و له

---

۱. م: بلاتنبه.　۲. م: منقسم.　۳. م: لذاته.
۴. س: لزوم.　۵. م: ـ الحسّية.　۶. م: ـ الكلّية .. ادّعىٰ.
۷. ج: ـ ثمّ إنّ الشارح أورد في هذا المقام كلاماً... الكتاب.　۸. ج: + مشهوره.

حجمٌ متناهٍ بالضرورة؛ و الجسم المؤلّف من الأجزاء الغير المتناهية متناهٍ[1] أيضاً، لاستحالة لاتناهي الأبعاد؛ و لا شكّ في أنّه بحسب ازدياد الجزء[2] يزداد الحجم؛ فيكون نسبة الحجم إلى الحجم كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء لكنّ نسبة الحجم إلى الحجم[3] نسبةُ متناهٍ إلى متناهٍ و نسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة متناهٍ إلى غير متناهٍ؛ فيكون نسبة المتناهي إلى المتناهي كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي؛ هذا خلف. .

و اعترض عليه بأنّ ازدياد الحجم بحسب[4] ازدياد النظم[5] و التأليف لايستلزم كلّياً أن يكون نسبة المؤلّف إلى المؤلّف كنسبة الآحاد إلى الآحاد؛[6] إذ من الجائز أن يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتَين مختلفتَين، بل يجوز أن يكون نسبة الحجمين[7] من النِسَب المنضمّة[8] [۴۳] التي توجد في المقادير دون الأعداد؛ فلايوجد مثله في الآحاد؛[9] لأنّ نسبتها عددية قطعاً.[10]

قال الشارح في حاشية التجريد: «إن قلتَ: لمّا كان زيادة أضعاف الحجم على أضعاف الحجم مع زيادة اضعاف الأجزاء على أضعاف الأجزاء، و كذا النقصان و المساواة، فيكون نسبة الحجم /13A/ إلى الحجم كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء بحكم المصادرة التي ضمّنها أُقليدس في صدر المقالة الخامسة من كتاب الأُصول؛ قلتُ: الذي ذكره أُقليدس إنّما هو في المقادير دون الأعداد؛ و أمّا الأعداد المتناسبة[11] فقد[12] عرّفها في صدر المقالة السابعة.»

و أقول: في كلّ من السؤال و الجواب خبط. .

أمّا في السؤال: فلأنّه إن أراد أنّه يلزم من كون ازدياد الحجم بحسب ازدياد الأجزاء أن يكون زيادة أضعاف الحجم على أضعاف الحجم مع زيادة أضعاف الأجزاء على زيادة

---

١. م: + و. ٢. ج: الأجزاء. ٣. م: حجم.
۴. س، م: ـ ازدياد الجسم بحسب. ۵. س: النظير؛ م: العظم. ۶. م: + و.
٧. س: الجسمين. ٨. ج، س، م: انضم. ٩. ج: + و.
١٠. ج: + و. ١١. م: المناسبه. ١٢. ج: قد.

أضعاف[١] الأجزاء،[٢] و كذا النقصان و المساواة، فاللزوم[٣] ممنوع؛ لأنّ ازدياد[٤] الزاوية على الزاوية في المثلّث بحسب ازدياد الوتر على الوتر؛ و ليس للأضعاف مع الأضعاف زيادة و نقصان و مساواة؛ إذ لو كان كذلك لكان نسبة الزاوية إلى الزاوية كنسبة الوتر إلى الوتر[٥] بحكم المصادرة المذكورة؛ و ليس كذلك؛ فإنّ نسبة الزاوية الحادّة في المثلّث المتساوي الساقين القائم الزاوية إلى الزاوية[٦] القائمة بالنصفيّة؛ و ليس نسبة وترها إلى وتر[٧] القائمة بالنصفيّة بالشكل الحمادي[٨].

و إن أراد أنّه يلزم المعيّة المذكورة من أمر آخر، فلا بدّ من بيانه حتّى ينظر[٩] في[١٠] صحّته و فساده.

و بالجملة: معيّة الاضعاف في ما نحن فيه غير بيّن و لا مبيّن من كلامه، و لابدّ من بيان و برهان؛ و لو سلّم النظّام أنّ أيّ زيادةٍ بأيّ[١١] وجهٍ كان يفيد زيادة حجم، أمكن بيانه بوجهٍ؛ و حينئذٍ يتوجّه إليه منعُ استلزام المعيّة في الأُمور[١٢] الغير المتجانسة للتناسب؛ و بيّن أنّ النظّام لايلزمه ذلك الالتزام؛ و لايخفىٰ أنّ هذا ليس بأبعد من الطفرة و تفكّك[١٣] الرحىٰ.[١٤]

و أمّا في الجواب: فلأنّ بعض العلماء صرّح بأنّ هذا الحكم شامل للأعداد أيضاً.

ثمّ في قوله: «و أمّا الأعداد المتناسبة فقد عرّفها» ـ إلى آخره ـ مناقشات[١٥] ظاهرة. [٤٤]

ثمّ إنّ ما ينقل عن الشارح في توجيه كلامه يدلّ على أنّه لم‌يحصّل معنى المصادرة

---

١. م: ـ الحجم مع زيادة أضعاف الأجزاء على زيادة أضعاف.
٢. ج: ـ على زيادة أضعاف الأجزاء.
٣. س: فلزوم.
٤. س: ازديادة؛ هامش «س»: لزيادة.
٥. ج: ـ إلى الوتر.
٦. ج: ـ إلى الزاوية.
٧. ج: وتدها إلى وتد.
٨. ج، م: الحمارى.
٩. ج: يظهر.
١٠. ج: ـ في.
١١. م: ـ بأى.
١٢. م: ـ في الأُمور.
١٣. س: تفلك.
١٤. ج: ـ و بالجملة معيّة... الرحىٰ.
١٥. ج: مناقشة؛ س: منافات.

المذكورة؛ فلنحرّر ذلك لئلّا يتشوّش[۱] أفهام المتعلّمين بكلامه؛ فنقول: إنّ[۲] كلّ أربعة مقادير يكون بحيث إذا أُخذ أيّ أضعافٍ أمكن ممّا لانهاية لها للأوّل و الثالث متساوية المراتب[۳]، و للثاني و الرابع[۴] متساوية المراتب[۵]؛ و كانت الأوليان معاً أبداً إمّا زائدتين على الأُخريين[۶] و إمّا ناقصتين عنهما و إمّا متساويتين لهما؛ أي إن كان أضعاف الأوّل زائداً على أضعاف /13B/ الثاني كان[۷] أضعاف الثالث بالنسبة[۸] إلى أضعاف الرابع كذلك؛ و كذلك إن كان ناقصاً أو مساوياً، بشرط أن يؤخذ على الولاء؛ أي ينسب أضعاف الأوّل إلى أضعاف الثاني و[۹] أضعاف الثالث إلى أضعاف الرابع، لا بالعكس؛ و هي[۱۰] متناسبة.

و لا يخفى أنّ ما ذكره الشارح من الشُّبهة شديد الشَّبه[۱۱] بالحكاية المشهورة؛ و هي أنّ رجلاً جباناً ضعيفاً يُدعىٰ بعثمان أخذ حيّة عظيمة أضعفها[۱۲] البرد و أسقط قواها؛ فكان يلعب بها حتّى أشرق عليها الشمس؛ فانتعشت و اشتدّت و غضبت؛[۱۳] فهرب الصاحب منها؛[۱۴] فإذا فارقها صادف شيعيّاً كان بينهما عداوة قديمة و أخبره عن حاله و قال له:[۱۵] «خُذ لي هذه الحيّة بحقّ عثمان.»

فقال الشيعيّ: «انظروا أيّ رجلٍ يزاولُ أيّ صنعةٍ ثمّ يأمر[۱۶] أيّ شخصٍ بأيّ[۱۷] عملٍ بأيّ قَسَمٍ؟!»

فأقول: انظروا معاشر العلماء و الفضلاء! أنّ[۱۸] أيّ ذكيٍّ يشتغل بأيّ علمٍ ثمّ يتكلّم[۱۹] بأيّ كلامٍ على أيّ رجلٍ في أيّ مقامٍ؟! فإنّ علوّ شارح التجريد و دُنوّ كعب هذا الشارح

---

۱. س: يتوش.
۲. م: ـ إنّ.
۳. في مخطوطة «س» الكلمة مهملة يمكن أن يقرأ: «المراب» و «المرات».
۴. م: للرابع.
۵. في مخطوطة «س» الكلمة مهملة يمكن أن يقرأ: «المراب» و «المرات».
۶. ج: الاخيرتين
۷. ج: و.
۸. ج: ـ بالنسبة.
۹. م: + كذلك
۱۰. ج: بالعكس فهي.
۱۱. س: الشية.
۱۲. ج: اضعفته.
۱۳. ج: + على صاحبه لتلسفه؛ م: عصت.
۱۴. ج: + يسعى يسع.
۱۵. ج: ـ له.
۱۶. ج: + إلى.
۱۷. ج: إلى أي
۱۸. م: ـ أنّ.
۱۹. ج: تكلم.

ظاهران[١]؛ فإنّ هذا من الدواني و ذلك من الأعالي.[٢]

و أورد على النظّام أيضاً أنّه لو كان الجسم مؤلّفاً من أجزاء غير متناهية لما صحّ قطعُه بالحركة؛[٣] إذ قطعُ نصفه موقوف على قطع[٤] نصف نصفه، و هكذا إلى غير النهاية.

و أُجيب عنه بأنّ قطع الأجزاء الغير[٥] المتناهية في الزمان المتناهي إنّما يكون محالاً لو لم يكن الزمان أيضاً مؤلّفاً[٦] من أجزاء غير متناهية؛ و أمّا إذا كان على ما ذهب إليه فلا؛ لأنّ الزمان و الحركة المتناهيين إذا كانا مركّبين من أجزاء غير متناهية كالمسافة المتناهية يكون هناك قطع مسافةٍ غير متناهية الأجزاء[٧] في زمان كذلك.

و[٨] أقول[٩]: فيه نظر؛ إذ لأحدٍ أن يقول[١٠]: لايصحّ حينئذٍ انقضاءُ الزمان حتّى يمكن أن يقطع فيه مسافة. فإنّ ساعة من الزمان لايصحّ انقضائها إلّا بعد انقضاء بعضها[١١]، و هكذا إلى غير النهاية.[١٢]

و قيل: ما يرد على النظّام يرد على الحكماء أيضاً[١٣]؛ و فيه بحث، هو على ما قرّره[١٤] أنّ الأجزاء على مذهب الحكماء غير متناهية بالقوّة؛ و الجسم قابل للتقسيم إلى غير النهاية بمعنى لايقف؛ فلا يلزم عدمُ تناهي الأجزاء.

و سنح لي في أيّام تحصيلي على هذا إشكال هو أنّ الأجزاء الممكنة /14A/ الحصول إن كانت غير متناهية لزم ما لزم؛ و العود إلى المفرّد[١٥] و إن كانت متناهية لزم وقوف القسمة؛ فلاينفع التفصيل في التقسيم.

ثمّ عرضتُ هذا على الاستاد[١٦]؛ فأجاب بـ «أنّ تلك الأجزاء لعدم تعدّدها و تكثّرها

---

١. م: ظاهر.
٢. ج، م: - فإنّ هذا من الدواني و ذلك من الأعالي.
٣. ج: + في زمان متناه.
٤. ج: نصفه مسبوق بقطع.
٥. س: غير.
٦. ج: متالفا.
٧. ج: + بحركة غير متناهية الاجزاء.
٨. س: - و.
٩. س: نقول.
١٠. ج: يقال.
١١. ج، س: نصفها.
١٢. س: + و فيه ما فيه.
١٣. ج: - أيضاً.
١٤. م: قرروه.
١٥. س، م: المفرّ.
١٦. م: + قدس سره.

لايتّصف بشيءٍ منهما؛ فإنّهما من خواصّ الأُمور المتكثّرة» و فيه ما فيه؛ و لعلّ الناظر في ما ذكرناه يكفيه.

ثمّ أوردته على[1] الشارح؛ فقال: تلك الأجزاء متناقصة؛ و المتناقصة الغير المتناهية عدّةً متناهية قدراً بخلاف المتزايدة و المتساوية.

فقلتُ: البقايا غير متناهية لكلّ حجم و قدر[2]؛ و مجموع الأقدار الغير المتناهية غير متناهية ضرورةً؛ على أنّ المتناقصة[3] من جهةٍ متزايدة من أُخرىٰ؛ و المتزايدة غير متناهية باعترافك؛ و يمكن اعتبار المتساوية فيها أيضاً. فلم يأت في الجواب[4] بشيءٍ يسمع؛ فلم يبق لكلامه طائل و لا لمرامه[5] حاصل.

ثمّ إنّه يرد على ما أوهمه أو توهّمه بعد ما أُشير إليه إيرادات أُخر:

منها: أنّ غاية ما لزم ممّا توهّمه على ما حرّره و قرّره في غير موضع أن لايكون الحاصل من تلك الزيادات المتناقضة الغير المتناهية مساوياً للكلّ؛ و استلزام ذلك للتناهي على ذلك التقدير ممنوع؛ فإنّ من الجائز أن ينقص غير متناهٍ عن آخر.

و منها: أنّه لو كانت الأجزاء غير متناهية لزم محذور آخر على ما توهّمه، حيث يلزم أن يكون أقلّ من ذراع غير متناهٍ؛ فما أوهمه[6] يزداد الإشكال و لايندفع السؤال.

و منها: أنّ برهان التضائف يدلّ على امتناع اللاتناهي فيها.

و منها: أنّ برهان التطبيق ـ على ما حسبه ـ يدلّ على استحالة لاتناهي تلك الأجزاء؛ و ذلك أنّه قال في غير موضع ما حاصله: «أنّ كلّ جملة غير متناهية نقص عنها واحد، كان الكلّ موقوفاً على ذلك الجزء الباقي و هكذا إلى غيرالنهاية؛ فيحصل أُمور غير متناهية مترتّبة؛ فيجري فيه التطبيق.» هذا محصّل ما قرّره و كرّره في رسالةٍ انتسخها لإثبات الواجب

---

۱. م: + بعض القاصرين من أجلّة المعاصرين و هو.
۲. م: مقدار.
۳. م: المناقصه.
۴. س: فلم يأت بالجواب.
۵. س: طائل و لا لزامه.
۶. س: فيما أوحه.

و في رسالةٍ سمّاها أُنموذج العلوم؛ و جريان هذا في ما توهّمه من الأجزاء ظاهرٌ لايخفىٰ.

و منه: أنّ إمكان حصول أجزاء الغير المتناهية ممّا يستلزم إمكان حصول مفاصل غير متناهية؛ و لاستحالة وجود الكثير بدون الواحد يلزم أجزاء غير قابلة للتجزية؛ إذ لو كانت قابلة و لم‌يكن المفاصل حاصلة بالفعل لم‌يكن جـميع الأجـزاء و المـفاصل المـمكنة حاصلة؛ /14B/ و المقرّر خلافه.

و منها: أنّ المتفطّن يتفطّن بأنّ الدليل المذكور بإبطال مذهب النظّام يدلّ على إبطال زعمه، بل هذا أفحش و أظهر فساداً و بطلاناً ضرورةَ لزوم وجود الواحد في كلّ كثير و جملة متناهية في كلّ جملة غير متناهية؛ فعلىٰ ما توهّمه من الأوّل يلزم الجزء؛ و مـن الثاني امتناعُ لاتناهي الأجزاء على ما فصّل في إبطال مذهب النظّام.[1]

---

[1] ج: ـ هو على ما قرّره أنّ الأجزاء على مذهب الحكماء... النظّام؛ م: ـ ثمّ إنّه يرد على ما أوهمه أو توهّمه بعد ما أشير إليه إيرادات أُخر... النظّام.

الهيكل الثاني

في النفس الإنسانية وأحوالها من تجرّدها وتصرّفها
في قواها وبقائها؛ وإبطال تناسخها؛

وفيه مقدّمة وفصول

المقدّمـة

[في النفس و أحوالها]

اعلم أنّ النفس يطلق على معانٍ شتّیٰ؛ و المراد به هيهنا هو المدبّر للبدن، المتصرّف فيه؛ أو الكمال الأوّل لجسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ من جهة ما يغذو[1] و ينمو و يتحرّك بـالإرادة و يـدرك الكلّيات؛ أو [۴۵] القوّة التي صاربها البدن حيّاً، بل إنساناً على ما يستفاد من كلام بعض القدماء؛[2] و فيه ما فيه. [۴۶]

قال الحكماء: الموجود إمّا أن يكون حالاً في الموضوع و هو العرض أو لم يكن حالاً فيه[3] و هو الجوهر؛ [۴۷] و أرادوا بالموضوعِ المحلَّ المتقوّمَ[4] بـنفسه؛ و بـعضهم فسّـر[5] الحلول بالاختصاص بوجهٍ يكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر تحقيقاً أو تقديراً.

و أقول: يلزم على هذا التفسير أن يكون الأعراض و الصور[6] الحالّة في محلّ واحـد بعضها حالاً في بعض؛ و ينتقض أيضاً بكثيرٍ من الصور.

و قيل: حلول شيء في شيء عبارة عن كونه سارياً فيه مختصّاً بـه بـحيث يكـون

---

۱. س: يغذ. ۲. م: - على ما يستفاد من كلام بعض القدماء.

۳. م: في الموضوع. ۴. ج، س: المتنوع. ۵. م: فسروا.

۶. س: الصّورة.

الإشاره إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر[۱] تحقيقاً أو تقديراً و مع ذلك يكون ناعتاً[۲] له[۳].

قال السيّد العلّامة في حواشي التجريد: «ينتقض ذلك[۴] بحلول الأطراف في محالّها؛ فإنّ الإشارة إلى الطرف غير[۵] الإشارة[۶] إلى ذي الطرف.»

و أجاب عنه بأنّ الإشاره إلى الطرف عين[۷] الإشارة[۸] إلى ذي الطرف؛ فإنّ الإشارة إلى النقطة إشارة إلى الخطّ الذي هو طرفه.

و أقول: إنّه منقوض بالأعراض الغير السارية؛[۹] و إنكار البعض هذا النقض[۱۰] و القسم لايفيد حيث لايتّضح[۱۱] به تعريف الحلول المطلق الذي كلامنا فيه؛ و ما ذكره السيّد غير سديد أوّلاً و ثانياً؛[۱۲] و أيضاً[۱۳] /15A/ يلزم على هذا التعريف أن يكون المكان حالاً في المتمكّن؛ إذ الإشارة إلى المكان إشارة إلى طرف المتمكّن[۱۴]، لاتّحادهما وضعاً؛ و الإشارة إلى الطرف إشارة إلى ذي الطرف منه[۱۵]، كما حقّقه السيّد ـ قدّس سرّه ـ[۱۶]؛ فالإشارة إلى المكان إشارة إلى المتمكّن[۱۷] و مع ذلك ناعت له؛ إذ المعرّف قال[۱۸]: المراد بالناعت ما يمكن أن يُشتقّ منه إسمٌ يحمل على المحلّ وَ هو المتمكّن.

اللّهمّ! إلّا أن يقال[۱۹]: المراد بقوله: «بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما» ـ إلى آخره ـ أن يكونا متّحدين في الإشارة بحيث لايمكن تبائنهما فيها؛ و فيه ما فيه؛[۲۰] [۴۸] أو يقال:

---

۱. م: الاحرى.
۲. س: نافعا.
۳. ج: ـ له.
۴. ج: و ذلك ينتقض.
۵. س: عين.
۶. م: اشاره.
۷. ج: ـ عين؛ م: غير.
۸. ج، م: اشاره.
۹. س: ـ فإنّ الإشارة... السارية.
۱۰. س: البعض.
۱۱. س: لايصح.
۱۲. س: + فإن الإشارة إلى النقطة إشارة إلى الخط الذي هو طرفه و أقول إنه منقوض بالأعراض الغير السارة، و إنكار النقض هذا البعض و القسم لايفيد حيث لايتضح به تعريف الحلول المطلق الذي كلامنا فيه؛ و ما ذكره السيّد غير سديد أولا و ثانيا؛ م: ـ و إنكار... ثانياً.
۱۳. ح: ـ إنّه منقوص... أيضاً
۱۴. م: الممكن.
۱۵. ج: ـ منه.
۱۶. ج: ـ قدّس سرّه.
۱۷. م: ممكن.
۱۸. ج: فان.
۱۹. س: يعد.
۲۰. ج: ـ و فيه ما فيه.

الإشارة إلى الطرف لايكون إشارة[1] إلى ذي الطرف مطلقاً؛ و للكلام من الطرفين مجال؛ بل نقول: ينتقض تعريف الحالّ بالمحلّ[2] و بالعكس.

لايقال: للمحلّ أنّه في الحالّ و لا للمكان أنّه في المتمكّن؛[3] لأنّا نمنع ذلك. كيف و قد عدّ ذلك من مواضع إطلاق «في»؟! على أنّهم فسّروا «في» هيٰهنا بالاختصاص و الشيوع[4] المذكورين.[5] اللّهمّ! إلّا أن يخصّص معنى «في» أو يبيّن و ينصب قرينة على التخصيص أو التعيين أو التبيين. [۴۹]

و لايذهب عليك أنّ قوله: «و مع ذلك يكون ناعت له[6]» لايجدي في المحلّ و لا المكان كما أشرنا إليه، حيث لم يحصل لما أورده في تفسير الاختصاص الناعت ما يوجب خروجهما[7]؛ و يظهر من ذلك أنّ تفسير الحلول بالاختصاص[8] الناعت مطلقاً محلّ بحث و نظر؛ و ينتقض بكثيرٍ من الصور؛ اللّهمّ! إلّا أن يخصّص.

و الجواب بالتشبّث بالفرق بين الاشتقاق الجعلي و غيره غير تامّ و لو كان غير عامّ[9].

ثمّ إنّه يمكن أن يجاب عن النقض بالمحلّ و المكان بأنّ المراد بالناعت ـ على ما مرّ ـ ما يمكن أن يشتقّ منه إسمٌ يحمل على المحلّ؛ و لانسلّم أنّ المتمكّن مشتقّ من المكان و المتجسّم من الجسم الذي هو[10] محلّ، بل المتمكّن مأخوذ من التمكّن و المتجسّم من التجسّم؛ و لكنّ[11] فيه ما فيه.

ثمّ إنّ الشارح أورد في بعض تعليقاته: «أنّ التحقيق أنّ الإشارة إلى الجسم عين الإشارة إلى سطحه[12] الذي هو المكان، لانطباقه عليه؛ و بالعكس؛ فالإشارة إلى كلّ من

---

١. م: الاشاره. ٢. م: + و لاينفع التقييد بكونه فيه.

٣. ج: ـ و لا للمكان أنّه في المتمكّن. ٤. ج: السريان.

٥. ح: + و تقرير الحلول بالاختصاص الناعت باطل و بالجملة ليس في المشهور تعريف صحيح للحلول و ربّما يجد ذلك في بعض تعليقاتنا. ٦. س: ـ له. ٧. م: خروجها.

٨. س: باختصاص. ٩. م: تمام. ١٠. س: الجسم هو الذي.

١١. س: + ما. ١٢. م: + و بالعكس و الاشاره إلى سطحه عين الاشارة إلى السطح.

المكان و المتمكّن إشارة إلى الآخر.»

أقول: هذا التحقيق حقيق بأن يُضحك عليه؛ فإنّه يلزم منه أن تكون الإشارة إلى الأرض[1] إشارة[2] إلى السماء، و هذا كما ترىٰ.[3]

ثمّ أقول: إن أُريد بالناعت ما يصير بنفسه ـ لا بمأخوذٍ منه ـ محمولاً متواطياً[4] كالعدد، اندفع بعضُ النقوض[5] و توجّه نقوضٌ /15B/ أُخر[6] كثيرة ظاهرة؛ و يمكن دفعُ بعضها بالتزام أُمور مخالفة لظاهر الأمر.[7]

ثمّ قال الحكماء: الجوهر إمّا مفارق في ذاته و فعله فهو[8] العقل أو في ذاته دون فعله فهو النفس أو مقارن؛ فإمّا أن يكون محلّاً لجوهرٍ آخرَ و هو[9] المادّة او حالاً و هو الصورة أو ما يتركّب منهما و هو الجسم.

المشهور: أنّ في هذا التقسيم جزئين[10]: اعتبار الهيولىٰ قبل الخروج و جعلها مقارناً لنفسها؛ و أفاد الاستاد[11] أنّ المراد بالمقارنِ المقارنُ[12] لجوهرٍ آخرَ، لا الهيولىٰ، فاندفع الجزئان.[13][14]

و قال الشارح في حاشية التجريد: «يرد على تعريف الجسم مجموعُ الهيولىٰ و الصورة النوعية؛ فإنّه داخل في المركّب من الحالّ و المحلّ، و ليس بجسمٍ.

و إن قيل بحلول الصورة النوعية في الصورة الجسمية عاد النقض إلى مجموع الصورتين.

---

۱. م: الاعراض.　۲. م: الاشاره.

۳. م: + و أمّا التقييد بالإشارة بالذات فلايفيده لما مرّ.

۴. في مخطوطة «م» يقرأ: «تواطياً» و «تواطئاً».　۵. م: النقض.

۶. م: آخر.　۷. ج: ـ اللّهمّ إلّا أن يخصّص معنى في... لظاهر الأمر.

۸. ج: و هو.　۹. س: آخر فهو.　۱۰. م: خرازئين.

۱۱. س: احاد الاسياء.　۱۲. س: بالمفارق المفارق.　۱۳. م: الخرازئان.

۱۴. ج: ـ المشهور أنّ... الجزئان.

و الجواب عنه باعتبار الوحدة في المَقسم؛ فإنّ[1] التقسيم إلى أجناس الجواهر و مجموع الصورتين ليس له وحدة حقيقية بخلاف الهيولىٰ و الصورة الجسمية؛ فإنّهما مهيّة جنسية؛ و كذا مجموع الهيولىٰ و الصورة النوعية؛ فإنّ المهيّة[2] المتّحدة بالوحدة الحقيقية هو مجموع الهيولىٰ و الصورة الجسمية. ثمّ مجموع الهيولىٰ[3] و الصورتين؛ فإنّ الأوّل طبيعة جنسية و الثاني طبيعة نوعية؛ و لمّا كان هذا[4] التقسيم إلى الأجناس لم يتّجه النقض بمجموع الهيولىٰ و الصورتين.»

و إنّي أوردتُ عليه في بعض تعليقاتي أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ الصورة الجسمية تحلّ[5] في الهيولىٰ الأولىٰ[6]؛ فيحصل منهما ما سمّاه القوم جسماً مطلقاً؛ و الصورة النوعية تحلّ[7] في الجسم المطلق و هو الهيولىٰ الثانية؛ فيحصل منهما[8] جسم مخصوص كالنار حسب ما حقّق في مظانّه؛ فلا يرد النقض بما ذكره أصلاً.

و ما[9] ذكره في الجواب منظورٌ فيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّا لانسلّم أنّ[10] التقسيم إلى الأجناس؛ فإنّهم صرّحوا بأنّ النفس مدبّر البدن[11]؛ و هو عرضي[12] بالقياس إلى النفوس؛ فكيف يكون جنساً لها؟! و ظاهر[13] أنّ مفهوم الصورة و المادّة و الجسم و العقل على ما يخرج من[14] التقسيم ليس جنساً لأفرادها.

و أمّا ثانياً: فلأنّه من أين عُلم أنّ للهيولىٰ مع الصورة الجسمية وحدة حقيقية[15] و لم تكن لها مع الصورة النوعية تلك؟

---

۱. ج: + هذا.
۲. ج: مهية.
۳. ج: - و الصورة الجسمية ثمّ مجموع الهيولىٰ.
۴. ج، م: ههنا.
۵. س: محل.
۶. ج: - الأولىٰ.
۷. س: محل.
۸. م: منها.
۹. س: و اما.
۱۰. ج: + هذا.
۱۱. ج، م: للبدن.
۱۲. ج، س: عرض.
۱۳. ج: فظاهر.
۱۴. س: إلى.
۱۵. م: حقيقه.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ الهيولىٰ مع الصورتين أمر عامّ يدخل فيه الأجسام الفلكية و العنصرية بأنواعها[١]؛ فلِمَ لايكون معنى جنسياً و يكون معنى[٢] نوعياً؟

و أمّا رابعاً: فلأنّ أجناس الجواهر التي لها وحدة /16A/ حقيقية لاتنحصر في الأُمور المذكورة، بل لها أجناس كثيرة أُخرىٰ، كالنبات و الجماد و[٣] الحيوان؛ فلوكان المراد ما ذكره لم يكن[٤] حاصراً. اللّهمّ! إلاّ أن يخصّص الأجناس، لكنّه ليس في عبارته ما يدلّ على تخصيصٍ بوجهٍ.

ثمّ لمّا اطّلع على ما ذكرناه[٥] غيّر حاشيته و زاد ـ بعد قوله: «و عاد[٦] النقض إلى مجموع الصورتين» ـ «فإن قيل بحلولها في مجموع الهيولىٰ و الصورة الجسمية ـ كما يقتضيه عدّهما هيولىٰ ثانية ـ لزم تداخلُ الأقسام؛ فإنّ مجموع الهيولىٰ و الصورة الجسمية داخل في الجوهر الذي يحلّه جوهر آخر و في ما يتركّب[٧] من الصورة و الهيولىٰ أيضاً. اللّهمّ! إلّا أن يعتبر في التقسيم الثاني نفيُ القسم الأوّل بقرينة المقابلة؛ فيصير معنى التقسيم إمّا أن يكون محلاًّ لجوهرٍ آخرَ، فالمادّة أوّلاً. فإمّا أن يكون حالاًّ ـ إلى آخره ـ فحينئذٍ يدخل الهيولىٰ و الصورة الجسمية في المادّة فقط و تكون المادّة أعمّ من الهيولىٰ الأولىٰ و الثانية.»

و أقول: فيه أيضاً نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّ تداخل الأقسام لايختصّ بهذا التفسير[٨]، كما يشعر[٩] به كلامه؛ إذ على تقدير حلول الصورة النوعية في الصورة الجسمية تكون الصورة الجسمية مادّةً بالقياس إليها و صورةً بالقياس إلى الهيولىٰ، بل نقول: تلك الأقسام متداخلة قطعاً؛ إذ الهيولىٰ الثانية و الثالثة و الرابعة أجسام مع أنّها محالّ للصور[١٠]، كما بيّن في موضعه.

---

١. ج: بأنواعهما. ٢. م: ـ معنى. ٣. ج: كالجماد و النبات.
٤. م: ليس. ٥. س، م: ذكرنا. ٦. م: ـ قوله و عاد.
٧. ج، س: تركب. ٨. ج: التقدير. ٩. س: يشهد؛ هامش «س»: يشعر.
١٠. س: الصوره

و أمّا ثانياً: فلأنّه لواعتبر نفيُ القسم الأوّل في الثاني حتّى لزم خروجُ الهيولىٰ و الصورة الجسمية عن تعريف الجسم، تخرج الأجسام العنصرية التي هي محالّ لصور[١] المعادن و العقاقير[٢] التي هي محالّ لصور[٣] المعاجين[٤]؛ و بالجملة كلّ جسم تحلّه صورة اُخرىٰ تخرج عنه.

و أمّا ثالثاً: فلأنّه حينئذٍ لايصحّ تعريفُ الجسم[٥] بالجوهر الطويل العريض العميق، لانتقاضه بمجموع[٦] الهيولىٰ و الصورة الجسمية؛ فإنّهما ـ على ما قرّره ـ ليسا بجسمٍ، لكونهما محلاًّ للصورة النوعية.[٧]

و زاد ـ بعد قوله: «و لمّا كان هذا[٨] التقسيم[٩] إلى الأجناس» ـ «و[١٠] ما هو في مرتبتها» و غفل عن أنّه حينئذٍ يتوجّه[١١] النقض بالمركّب من المفارق و المقارن؛ فإنّه قد يحصل لهما وحدة حقيقية كما في النفوس الفلكية و الإنسانية مع أبدانهما[١٢]؛ و أمّا أنّه في مرتبة الجنس[١٣]، فممّا لايخفىٰ.

و لايخفىٰ أنّ ما ذكره[١٤] في تقسيم الجوهر ـ مع أنّه حصر استقرائي ـ إنّما يتمّ على رأي المعلّم الأوّل دون أفلاطون القائل[١٥] بوجود البُعد المجرّد.

و بالجملة: تعريف الهيولىٰ على /16B/ ما خرج من التقسيم أنّها الجوهر المحلّ لجوهرٍ آخرَ؛ و تعريف الصورة أنّها الجوهر الحالّ[١٦]؛ و تعريف الجسم أنّه الجوهر المركّب منهما[١٧].

و قد يرسّم بأنّه الجوهر الذي يمكن أن تفرض فيه الخطوط الثلاثة المتقاطعة على قوائم.[١٨] [٥٠]

---

١. م: للصور.
٢. ج، م: العقاقيل.
٣. م: لصوره.
٤. س: المعافين.
٥. ج: الصور.
٦. س: لمجموع.
٧. ج: ـ فإنّهما على ما قرّره... النوعية.
٨. ج: ـ هذا.
٩. م: + ههنا.
١٠. ج: أو.
١١. ج: يتوجه حينئذٍ.
١٢. م: أبدانها
١٣. ج: الاجناس.
١٤. م: ذكر.
١٥. س: القابل.
١٦. م: للحال.
١٧. س، م: ـ منهما.
١٨. ج: ـ على قوائم.

و قيل: المراد بإلامكانِ الشاملُ للوقوع و صحتّه لئلّا تخرج الأجسام المضلّعة.

و أقول: على تقدير التخصيص بالصحّة لايخرج أيضاً.

و اعترض على هذا القول بأنّه لايمكن وجودُ الخطوط المذكورة في الأفلاك، بناءً على أُصول الفلاسفة.

و أجاب الشارح عن هذا الاعتراض بأنّ إمكان تحقّقها فيها نظراً إلى موادّها و إن امتنع بسبب الصورة النوعية عندهم.

و أقول: ليس شيء منهما بشيءٍ:

أمّا[۱] أوّلاً[۲]: فلأنّ إمكان تحققّها نظراً إلى موادّها غير مسلّم؛ إذ موادّ[۳] الأفلاك باستعداداتها الذاتية يقتضي صورها و يأبى عن قبول غير تلك الصورة بمقتضى قواعدهم؛ فإذا امتنع عن[۴] قبول الأبعاد المذكورة[۵] بسبب صورها ـ كما اعترف به ـ يكون ممتنعاً بالقياس إلى موادّها المستلزمة لتلك الصور[۶] قطعاً.

و أمّا ثانياً: فلأنّ محلّ الخطوط المذكورةِ هو الجسم؛ فإذا امتنع حصولها فيها بسبب الصورة النوعية التي هي جزؤه كان امتناع حصولها[۷] لذاتها لا لأمرٍ خارجٍ؛ فلايكون إمكانها ذاتياً و امتناعها بالغير.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ المادّة بذاتها لايقبل الأبعاد قطعاً ـ كما صرّح به[۸] القوم عن آخرهم ـ فكيف تكون المادّة قابلة بذاتها؟! و إن أُريد بقبول المادّة بذاتها أنّها لايأبى عن قبول الأبعاد بأن يفيض عليها صورة تحقّق فيها[۹] ذلك؛ فذلك ـ مع أنّه مقدوح بما[۱۰] مرّ ـ ليس بشيءٍ؛ إذ لم يكن الفلك حينئذٍ قابلاً، بل يكون القابل جسماً آخر يشترك بينهما مادّته؛[۱۱] و ذلك لايوجب صدقَ التعريفِ على الفلك.

---

۱. ج، م: + الثاني.
۲. ج: ـ أوّلاً.
۳. م: موادها.
۴. ج، م: ـ عن.
۵. ج: ـ المذكورة.
۶. م: ـ الصور.
۷. ج: + له.
۸. س: ـ به.
۹. م: ـ فيها.
۱۰. م: لما.
۱۱. ج: يشترك بينهما ماده فباطل و بالجملة.

و أمّا رابعاً: فلأنّ قوله: «و إن امتنع بسبب[١] الصورة النوعية» ممنوع باطل؛ فإنّ سبب تحقّق الأبعاد في الجسم غير منحصر في القطع قطعاً[٢]، بل لذلك أنحاء[٣] شتّىٰ يمكن تحقّقها في الفلك أيضاً، منها الحركة على ما لايخفىٰ؛ و قد صرّح الشيخ بذلك في الشفاء؛ و قال قوم من العلماء منهم الإمام: المراد من الإمكان المعتبر في تعريف الجسم هو الإمكان العامّ، لئلّاتخرج الأفلاك المتحرّكة و الأجسام المضلّعة، و أنّ[٤] الكُرة المتحرّكة يتحقّق فيه خطّ بالفعل.

لايقال: هذا الذي صوّرتم لايوجب تحقّق الأبعاد المتقاطعة /17A/ التي كلامنا فيه؛ لأنّا نقول: صرّحوا بتحقّق تلك الأبعاد في الأفلاك بوجوهٍ مفصّلة في مواضعها.

و أمّا خامساً: فلأنّ قوله: «إمكان تحقّقها نظراً إلى موادّها» يدلّ على ما[٥] يخالف تحقيق[٦] العلماء على ما قرّره و حقّقه[٧] السيّد في شرح المواقف، حيث قال: «في حدّ الجسم بأنّه الطويل العريض العميق، نظر؛ فإنّه صادق على الهيولىٰ.» [٥١] و أجاب عنه[٨] بأنّ الهيولىٰ ليست في حدّ ذاتها بحيث يمكن فرضُ الأبعاد فيها، بل يقبل[٩] بواسطة الصورة؛ فإنّها يقبل الصورة، و الصورة[١٠] تقبل الأبعاد المفروضة؛ والمتبادر من اعتبار الحدّ إمكانُ فرض الأبعاد نظراً إلى ذات الجوهر؛ فلايتناول[١١] ما كان بواسطةٍ.

فظاهرٌ بيّنٌ أنّ الذي التزمه هذا القائل أبعد كثيراً ممّا ردّه[١٢] السيّد.

ثمّ قال السيّد: «فإن قلتَ: الحدّ صادق على الصورة الجسمية وحدها؛ قلتُ[١٣]: لابأس بذلك[١٤]؛ لأنّ الجسم في بادئ الرأي هو هذا الجوهر الممتدّ في الجهات الثلاث ـ أعني الصورة ـ و أمّا أنّ هذا الجوهر قائم بجوهرٍ[١٥] آخرَ ممّا[١٦] لايثبت إلّا بأنظار دقيقة في أحوال

١. س: ليست.
٢. م: ـ قطعاً.
٣. م: + اخر.
٤. م: فان.
٥. م: ـ يدلّ على ما.
٦. م: مخالف لتحقيق.
٧. م: حققه و قرره.
٨. س: سها.
٩. س: يعدل.
١٠. س: الصور.
١١. س: و لايتناول.
١٢. م: ورده.
١٣. م: قلنا.
١٤. س: ذلك.
١٥. س: القايم لجوهر.
١٦. م: + لم‌يثبت و لو ثبت.

هذا الجوهر الممتدّ المعلوم بالضرورة؛ فالمقصود هيهنا[1] تعريفه.» [۵۲]

و[2] أقول: في هذا ـ على ما حمل عليه الناظرون فيه من أنّ مراده أنّه لابأس بصدق[3] تعريف الجسم على الصورة؛ فإنّه أيضاً كالكلّ جسم ـ أبحاث لاتحصىٰ:

منها: انتقاضُ الكلّية التي ادّعاها الحكماء، حيث قالوا: كلّ جسم مؤلَّفٌ من الهيولىٰ و الصورة.

و منها: أنّه يستلزم صدق تعريف الكلّ على الجزء؛ و قد منعوا عن هذا.

و منها: أنّ عبارته آخراً تأبى عن هذا.[4]

ثمّ إنّ الظاهر من إشارات الإشارات و شرحه و المحاكمات أنّ الصورة قابلة للأبعاد بواسطة الكمّية؛ و معنى كونها متّصلة بذاتها أنّها يلزم[5] كمّية متّصلة بالذات؛ و لايخفىٰ أنّه على هذا يندفع السؤال و لايبقى للإشكال مجال إلّا أنّه في نفع هذا الدفعِ النقض بالهيولىٰ، مناقشةٌ لايخفىٰ.[6]

و أمّا سادساً: فلأنّه لو سلّم أنّ الجواب موجّه، فظاهر أنّه لايتمّ إلّا على رأي المشّائين القائلين بوجود المادّة؛ و أمّا على رأي المنكرين للمادّة رأساً ـ كالإشراقيّين[7] الذين منهم المصنّف و المتأخّرين من الحكماء و المتكلّمين الذين منهم المحقّق الطوسي الذي كتب هذا الجواب على كتابه ـ فعدم انتظام كلامه ظاهر جدّاً.

ثمّ إنّه بطول[8] حياته و كثرة شعوره و تصوّراته[9] أخذ هذا الجواب عمّن[10] سبقه في تحشية /17B/ الكتاب؛ و ما فهم إشارته فغيّر عبارته؛ فذلّ و ضلّ؛ فإنّ القائل الأوّل قال مجيباً عن الاعتراض: «إمكان تحقّقها فيها بالنظر إلى جسميتها، و إن امتنع بسبب

---

۱. م: هنا.
۲. س: ـ و.
۳. س: لصدق.
۴. م: ـ و منها أنّ عبارته آخراً تأبى عن هذا.
۵. س: يلزمها.
۶. م: + و منها أنّ ظاهر عبارته آخراً يأبى عن هذا.
۷. س: كاشراقيين.
۸. م: يطول.
۹. س: تصورا.
۱۰. س: عن؛ م: ـ عمّن.

نوعيتها» و هذا الآخذ المسّاخ المنتحل النسّاخ غيّر قولَه: «جسميتها» إلى قوله: «موادّها»[١]، و بدّل «نوعيتها» بـ«الصورة النوعية» و غفل عن الفرق بينهما و عن أنّه يرد عليه شيء ممّا لايرد على أصله أصلاً، و إن اشترك بينهما إيرادات أُخر أيضاً:

منها: ما يمكن أن يستفاد ممّا أشرنا إليه أولاً، بل ثانياً و ثالثاً و رابعاً.

و منها: أنّه يلزم أن لايكون الفلك ـ بشرط كونه فلكاً ـ جسماً، لكنّه جسم مطلقاً بشرطه و في وقته أيضاً. على أنّه يمكن منعُ[٢] تحقّق الخطوط في الأفلاك نظراً إلى جسميتها، بناءً[٣] على إمكان كون جسمية الفلك مخالفاً بالحقيقة لجسمية العناصر على ما هو رأي أكثر الإشراقيّين على ما مرّ في أوّل الكتاب؛ و ما هو المشهور عند الجمهور من أنّ الجسمية طبيعة نوعية إنّما هو على رأي قوم من المشّائين دون الإشراقيّين؛ و تصريح المصنّف في تلويحاته بهذا إنّما هو مماشاة[٤] مع هؤلاء[٥] المشّائين. على أنّ المتأخّرين منهم يعترفون[٦] بعدم تمام دليل المتقدّمين. ثمّ إن كان و لابدّ له[٧] من انتحالٍ و أخذٍ، فالأولىٰ أن يتبدّل مادّة بالهيولىٰ، فإنّهما يشتمل الجسم عرفاً بناءً على اعتبار الأولىٰ و ما دونها.

و أمّا سابعاً: فلأنّه بسلامته غفل،[٨] كالسائل عن الغرض؛ و أمّا الأوّل فظاهر، لاعتبار الغرض على ما مرّ سابقاً؛ و فيه ما فيه لا لورود النقض بالمجرّد؛ فإنّه مدفوع لا لما كتب الشارح في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد من قوله، لم‌يحصل الشارح معنى الغرض المذكور هيهنا.

و تحقيقه: أنّ كلّ امتداد فهو في حدّ ذاته صالح لأن ينتزع منه شيء دون شيء بمعنى أنّه يمكن للعقل أن يفصّله بمعونة المتخيّلة التي شأنها التركيب و التفصيل إلى أجزاء متلاقية عند حدود؛ فإذا حلّل[٩] امتداداً معيّناً إلى أجزاء معيّنة على الوجه الجزئي يسمّىٰ[١٠]

---

١. س: مواداها. ٢. م: نفع. ٣. س: ـ بناءً.
٤. س: مماشاته. ٥. س: هواء. ٦. س، م: يعرفون.
٧. م: لابدل. ٨. س: لسلامته عقلي. ٩. م: حل.
١٠. م: سمي.

هذا تقسيماً وهمياً؛ و إن حكم بأنّ هذا الامتداد المعيّن مثلاً و كلّ جزء من أجزائه[1] يقبل التحليل على هذا الوجه كان تقسيماً فرضياً عقلياً؛ و هذا حكم صادق يحكم به العقل بمعونة الوهم؛ و ظاهر أنّ المجرّدات لاتقبل فرض الانقسام بهذا المعنى؛ لأنّ هذا الحكم هيهنا وهمي[2] كاذب؛ و أيضاً العقل هناك يخرج ما هو موجود فيه بالقوّة /18A/ إلى الفعل في التعقّل أو التوهّم؛ و هيهنا إنّما يخترع ما ليس بموجودٍ فيه بالقوّة أصلاً؛ و الفرق بينهما ظاهر؛ و أنا أُسمّي الأوّل بالفرض[3] الانتزاعي و الثاني بالفرض[4] الاختراعي؛ و أكثر ما يستعمل الفرض[5] الأوّل بلفظ «في»، فيقال: «فرض الانقسام في الجسم» و قلّما يستعمل الثاني بـ«في»؛ فلايقال: «فرض الانقسام في المجرّد» بل الشائع فرضُ انقسام المجرّد.

و ليت شعري ماذا يقول الشارح في قبول القسمة الذي جعلوه من خواصّ الكمّ، المعبّر[6] بإمكان تحقّق الانقسام فيه كما أخذه هيهنا[7]؟! مع أنّ الكمّ المتّصل ينعدم بطريان الانفصال عندهم؛ فلايمكن تحقّقُ الحدود فيه أو إمكان فرض الانقسام على المعنى الذي فهمه؛ فيلزم اشتراك النقطة و غيرها مع الكمّ فيه.

هذا كلامه[8] مع أنّهم عن آخرهم صرّحوا بأنّ النقطة لايقبل القسمة الفرضية أصلاً، و الخطّ لايقبل الانقسام فرضياً[9] عرضاً؛ و السطح عمقاً؛ و قد عرّفوا الكمّ المتّصل بما يقبل القسمة الفرضية. قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء: «إنّه الذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء يجمع بينها[10] حدّ مشترك هو نهاية لجزئين[11] منها.» [۵۳] فإنّه مدفوع بوجوهٍ:

منها: أنّه فرقٌ بيّنٌ بين فرض الأبعاد في شيء و بين القسمة في الأبعاد.

و منها: ما أفاده[12] الأُستاد حيث قال: «و فيه بحث»؛ إذ التحقيق الذي ذكره إنّما هو معنى

---

۱. م: احزآء. ۲. م: وهم. ۳. س: بالعرض.
۴. س: بالعرض. ۵. س: العرض. ۶. م: المفسر.
۷. م: هنا. ۸. س: كله. ۹. س: فرضا.
۱۰. س: بينهما. ۱۱. س: لجزئي. ۱۲. س: أفاد.

التقسيم الوهمي و العقلي، لا معنى فرض الخطوط الثلاثة المذكورة في الجسم؛ فكيف يكون ذلك[١] تحقيق معنى[٢] الفرض المذكور و تحقّقه[٣]؟!

ثمّ القوم أرادوا بقولهم: «الكمّ المتّصل قابل للقسمة» أنّه قابل لطريان القسمة عليه، كما يقولون: «المهيّة قابلة للعدم» و لايقتضي ذلك اجتماع القابل مع المقبول؛ و الشارح يوافقهم في ذلك و ليس في كلامه ما يأبى عن هذا، كما لايخفىٰ. على أنّ المعنى الذي حمل لفظ الفرض عليه معنى غير متعارف لايتبادر من لفظ الفرض، و لاتظهر قرينة تدلّ عليه؛ فحمله على هذا المعنى بعيد جدّاً؛ إذ في التعريفات يحمل الألفاظ على ما يتبادر منها.

و منها: أنّ المعنى الذي ذكره من خواصّ الكمّ؛ و تلك الخاصّة ـ على ما أطبقوا عليه ـ عرض للجسم؛[٤] فلم يكن فصلاً للجسم؛ فلايصلح أن يكون تفسيراً لقابل الأبعاد الذي جعله[٥] المعرّف فصلاً[٦] للجسم أو خاصّةً، بل لما أفاده من أنّ الفرض هيهنا بمعنى التجويز؛ و فيه أمرين و الأمر فيه مبيّن.[٧]

ثمّ إنّ السيّد ردّ على الإمام ـ حيث[٨] قرّر أنّ الخطوط تحصل[٩] في الأفلاك و تتحصّل جسميتها بهذا ـ بأنّ الذي يتحقّق في /18B/ الأفلاك ليس هي[١٠] الخطوط المتقاطعة على قوائم؛ و الجسمية إنّما تحصل بخطوطٍ كذلك.

و أقول: ذلك ممنوع، [٥۴] بل تلك الخطوط في المكعّبات لتبيين الطول و العرض و العمق، لالتحصيل[١١] الجسمية؛[١٢] و ما يتحصّل به الجسمية إنّما هو خطوط متقاطعة لا في سطح واحد مستوٍ؛ و عدم حصول هذه[١٣] في الأفلاك ممنوع: أمّا في ما دون الأقصىٰ فظاهر لايخفىٰ؛ و أمّا فيه فباعتبار المحاذاة التي عدّوها من وجوه العقل، سيّما إذا حصلت من

---

١. س: ـ ذلك. ٢. س، م: المعنى. ٣. م: تحقيقه.
۴. س: ـ و تلك الخاصّة... للجسم. ۵. س: حوله. ۶. س: فضلا.
٧. م: و فيه أمر بيّن و الأمر فيه هيّن. ٨. س: بحيث.
٩. م: يحصل. ١٠. م: من. ١١. س: لايتحصل.
١٢. م: ـ ممنوع... الجسمية. ١٣. م: عدم حصوله فيه.

جهتين. على أنّه يمكن المناقشة في عدم تحقّق المتقاطعة على ما تصوّره.[۱]

و مزيد توضيح الكلام في المراد[۲] أنّ الأبعاد المرسومة[۳] في الرسم أو[۴] المأخوذة في الحدّ هي الأبعاد المتقاطعة في ثخن الجسم لا الأبعاد السطحية و إلّا لاينتقض بثلاثة سطوح ملتقية على نقطة محدثة لزاوية قائمة مجسّمة.

لايقال: يخرج مثلها بالجوهر؛ لأنّا نقول: على هذا يكفي خطّ واحد؛ و مثل هذا البُعد قد يكون موجوداً كما في الفلكيات و هو المحور؛ فإنّ كلّ فلك متحرّك له[۵] محور؛ و ليس في كلام الإمام تصريح و لا عليه التزام[۶] أنّ[۷] الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على قوائم حاصلة بالفعل في الفلكيات. على أنّه يمكن تصوّر[۸] هذا أيضاً سيّما على ما رآه المتأخّرون من الهيئة.

و[۹] تعريف النفس على ما يخرج من التقسيم المذكور أنّها الجوهر المفارق في ذاته المقارن في فعله[۱۰] إلّا أنّ المراد بها في هذا الموضع و أمثاله ما يدبّر البدن و تتصرّف فيه أو أحد المعنيَين الأخيرين[۱۱] اللذين أشرنا إليهما[۱۲] أوّلاً من غير اعتبار التجرّد و الجوهرية في مفهومه؛ و لذلك ثبت بالدليل.[۱۳]

ثمّ اختلف في أنّ الجوهر جنس[۱۴] أم لا. فقال المصنّف في الإشراق: «قال أتباع المشّائين: «العرضية[۱۵] خارجة عن حقيقة الأعراض» و هو صحيح؛ فإنّ العرضية من الصفات العقلية؛ و علّل بعضهم بأنّ الأنسان قد يعقل شيئاً[۱۶] و يشكّ في عرضيته، و

۱. م: + ثم إنّ أبعاد الجسم ليست هذه الخطوط على ما توهّم بل الذي حقّقه الرئيس.

۲. م: المرام. ۳. س: الموسومه. ۴. م: و.

۵. س: في. ۶. س: الالتزام. ۷. م: ـ أنّ.

۸. م: تصوير. ۹. ج: ـ و ذلك لايوجب صدق التعريف على الفلك و أمّا رابعاً... و.

۱۰. ح: + و حاصله أنها الجوهر المدبر للبدن. ۱۱. م: الاخيرتين.

۱۲. م: إليها. ۱۳. ج: ـ إلّا أنّ المراد بها... بالدليل. ۱۴. ج: + لها.

۱۵ س. العارضيه. ۱۶. س: شياء.

لم‌يحكموا في الجوهر كذا[١] و لم‌يتفكّروا بأنّ الإنسان إذا شكّ في عرضية شيء يكون قد شكّ في جوهريته.» [٥٥]

و أقول: لعلّ القائل بجنسية الجوهر لايقول بالشكّ في جوهرية ما هو جنس له بعد تعقّله بالوجه الذي فصّل في موضعه؛ و لايخفىٰ أنّه لايلزم ممّا ذكره الشكّ في جوهرية[٢] الجواهر[٣]، بل غاية ما لزم منه أن يقع الشكّ في جوهرية الأعراض.

و بالجملة: يلزم ممّا ذكره أن لايكون /19A/ الجوهر جنساً للأعراض التي يقع الشكّ في عرضيتها[٤]، و المشّاؤون ما ذهبوا إليه؛ و لم‌يلزم من ذلك وقوعُ الشكّ في جوهرية ما ذهبوا إلى أنّه جنس له؛ فلأنّه لايشكّ أحد في جوهرية الجسم مثلاً؛ و أمّا الشكّ في جوهرية النفس، فلأنّه لم‌يتصوّر النفس بالوجه الذي هو جنس له؛ و[٥] فصّل ذلك في موضعه.

و ممّا تفرّد به الشارح في هذا المقام ـ على ما صرّح به في حواشي تجريد الكلام ـ أصل عظيم و هو أنّ التغاثر بين الجوهر و العرض اعتباري؛ فانّ الأعراض بالحقيقة هي المشتقّات[٦]، مثلاً الأبيض إذا أُخذ لابشرط شيء فهو عرضي[٧]؛ و إذا أُخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر. هذا تحقيق الفرق بين العرض و العرضي، لا ما يتخيّل من[٨] أنّ الفرق بينهما بالذات. ثمّ بسط الكلام فيه بما لا مزيد عليه.

و أقول: لايخفىٰ فساد أصله على مَن له معرفة؛ فإنّ إسقاط أكثر الموجودات ـ كالسواد و البياض و غيرهما ـ من الموجودات الخارجية[٩] عن درجة الاعتبار في العلم الباحث[١٠] عن أحوال جميع الموجودات و اعتبار بعض آخر منها؛ و النظر فيها بوجوهٍ شتىٰ ممّا لايرتضيه أحد من العقلاء.

---

١. ج: هكذا.
٢. م: ـ جوهرية.
٣. م: ـ جوهرية.
٤. س: عرضيته.
٥. ج: + قد.
٦. س: المشتقاتات.
٧. ج: عرض.
٨. ج: ـ من.
٩. ج: ـ كالسواد و... الخارجية.
١٠. س: الباعث.

و أيضاً: المبائنة الذاتية بين الجوهر و العرض و قيام العرض بالجوهر و حلول بعض الأعراض فيه حلولَ السريان و كثير من أمثالها الدالّة[۱] صريحاً و كنايةً[۲] على خلاف ما ذكره مشهور بين الجمهور مذكور في إشاراتهم و تلويحاتهم، بل في مطارحاتهم و تصريحاتهم. [۵۶]

ثمّ لعمرك أيّها الحِبر! نسألك إفادةً حقيقيةً تحقيقك هذا هل هو كساير تحقيقاتك ممّا لا حقيقة له و تقول بلسانك ما ليس في قلبك؟ أو لاتدري ما تقول أم وجدته إذا حدث[۳] شيئاً[۴] لايتحصّل إلّا بتحصيلك؛ فإنّه يتخيّل من مخائله أنّه خيال باطل لايعود[۵] إلى طائل و لايرجع إلى حاصل؛ فإنّك إن زعمتَ أنّ الغرض من العرض ما أوهمتَه[۶] أو توهّمتَه، و أنّ القوم أرادوا بالعرض هذا الذي حصّلتَه، فهو افتراء بلا امتراء؛ و تصريحاتهم ينادي على خلاف هذا؛ و كفىٰ شاهداً قولُك في الاعتذار عن المخالفة؛ و لسنا نؤمن بما بين دفّتَي الشفاء؛ أي لانصدّق[۷] شيئاً ممّا بينهما؛ و هذا يدلّ مع ما يدلّ على كمال فطنتك و سلامة فطرتك، حرّس اللّه كمالك عن عين الكمال وَ منعك بهالك من غير تزلزل و زوال.

و إن توهّمتَ أنّ الأعراض التي أثبتها /19B/ العلماء و الحكماء[۸] و الأُدباء عن آخرهم و قرّروها غير موجود، فهذا كما ترىٰ و إنكارها ليس بتحقيقٍ به تباهي[۹] و إنّما هو إبطال الحقائق و أخذ طرف[۱۰] من أقوال السوفسطائية؛ فإنّهم ينكرون الكلّ و أثبت البعض؛ و لعلّ التنزّل منهم[۱۱] لايليق بحالك و لايناسب جلالك.

و إن ادّعيتَ أنّك تطلق العرض باصطلاحٍ جديدٍ منك على هذا المعنى. فليس[۱۲] ممّا تفتخر به؛ و لايليق عدّه من التدقيقات و التحقيقات التي غفل عنها العلماء و الحكماء

---

۱. م: +كنايه.
۲. م: +كنايه.
۳. م: وجدته أو أخذت.
۴. م: + مما.
۵. م: لانعود.
۶. م: أوهمه.
۷. م: لايصدّق.
۸. م: + و العقلاء.
۹. س: يتباهي.
۱۰. م: طرق.
۱۱. س: المنزل بينهم.
۱۲. س: ليس.

حتّى الشيخ الرئيس في الشفاء على ما تظاهرت في كلامك مذيلاً[١]؛ و لسنا نؤمن بما بين دفّتي[٢] الشفاء.

ثمّ إنّه قرّر[٣] كلامه هذا زيادةَ تقريرٍ و حسب أنّه يندفع ما أوردته عليه بما حاصله الذي لاحاصل له أنّ الجسم إذا صار أسود بعد ما لم‌يكن[٤] لم‌يقم به سواد زائد[٥]، بل[٦] يصير عين الأسود و يتحّد به من غير قيام صفة زائدة؛ و صدق المشتقّ لايستلزم قيام المبدأ، و هذا كالموجود؛ فإنّ الشيء يصير موجوداً بعد ما لم‌يكن من غير قيام الوجود على ما قرّره القوم عن آخرهم؛ و إذاكان الحال في الأصل و هو الموجود هذا، فليكن في الفروع كذلك. فمن ادّعى تحقق[٧] مبدأ محمول زائد، فعليه البيان.

هذا ملخّص ما أورده في عبارة مطنبة[٨] كثيرة الكلام حفيفة المرام؛ و ظاهر أنّه فاسد كأصله لوجوهٍ شتّىٰ لايخفىٰ على من له نظر بل بصر، و لقد أشرنا إلى شيء منها في حواشي التجريد إشارةً مّا.

و الآن نقول: إنّ حاصل تحقيقه هذا منعُ وجود الأُمور[٩] التي قرّرها العقلاء و طلب دليل تحقّقها؛ و هذا ـ كما أشرنا إليه ـ ليس بتحقيقٍ به تباهي.

ثمّ العجب الذي ليس بعجبٍ منه أنّه يرد على الاستاد و ينكره في ما قرّره في الهيولىٰ و اتّحادها بصورةٍ مع أنّه أقرب و أظهر و أولىٰ و بالقبول أليق و أحرىٰ ممّا قرّره[١٠] في الأعراض كلّها و ينكره و يصرّ على إنكاره؛ و لايخفىٰ أنّ كلّ[١١] ما أورده في[١٢] ردّ الاستاد سيرد عليه مع أُمور أُخر شتّىٰ لانطوّل الكلام بها[١٣].

و[١٤] هذا التحقيق من الأُمور التي تفرّد به و ما مسّه أحد غيره؛ و أنا[١٥] أشهد أنّه لم‌ينقله

---

١. م: مزيلا. ٢. س: بما دفى. ٣. س: قدر.
٤. م: ـ لم‌يكن. ٥. م: + لم‌يكن. ٦. س: على؛ هامش «س»: بل.
٧. س: تحقيق. ٨. في مخطوطة «س» الكلمة مهملة يمكن أن يقرأ: «مظنه» أو «مظبه».
٩. س: ـ الأمور. ١٠. س: + هذا. ١١. م: ـ كلّ.
١٢. س: ـ في. ١٣. س: ـ بها. ١٤. ج: ـ لعمرك أيّها الحبر... و.
١٥. ج: فأنا.

عن موضع كساير إفاداته[۱]، بل تفرّد باختراعه و ابتداعه؛[۲] و فيه علامات فصاحته و امارات براعته؛ و كما أنّ بعض الأصحاب[۳] شهد[۴] على كلام صديقه مسيلمة الكذّاب أنّه لم‌يخرج من آل، كذلك أشهد على أصله /20A/ أنّه لم‌يخرج إلّا من قلبٍ مملوٍّ بجهلٍ و غلٍّ[۵]؛ و إنّما هي هذيان ما أنزل اللّه بها من سلطان، سببه شدّة شِرَّة[۶] الإيراد و الحرص على تكثير السواد؛ فرحم اللّه إمرءاً عرف قدره و لم‌يتعدّ حدّه[۷].

ثمّ إنّ ما قدّمتُه[۸]، بل ساير إشاراتي إلى فساد كلامه و تنبيهاتي على مزالّ أقدامه كافية لمن أراد أن يهتدي إلى صراط مستقيم،[۹] و لا يغويه الشيطان الرجيم؛ و لهذا تجدها[۱۰] ملحوظة لأعيان[۱۱] العقلاء حتّى عقلاء ولايته التي اشتهر[۱۲] أربابها[۱۳] بما اشتهر؛ و تجده حمولاً ـ أي غضوباً[۱۴] ـ عليّ.

إذا رضيت عنّي كِرامُ عشيرة　　فلازال غضباناً عليّ لئامها

۱. س: افادا.
۲. ج: بابتداعه و اختراعه.
۳. ج: الصحابة رضى الله عنهم؛ م: الصحابة.
۴. م: شهدوا.
۵. س: مملو بغلّ.
۶. في مخطوطة «ج» الكلمة مهملة يمكن أن يقرأ: «سرو» و «شرو».
۷. ج: طرزه
۸. ج: قرمته.
۹. ج، م: الصراط المستقيم.
۱۰. س: انجدها.
۱۱. ج: + العلماء مقبولة عند أشراف الفضلاء بل مرضية عند.
۱۲. س: التي هي اشهر
۱۳. ج: ـ أربابها.
۱۴. س: غضبانا.

الفصل الأوّل

في إثبات[1] تجـرّدها

أي تجرّد النفس، بمعنى المدبِّر للبدن المتصرّف فيه[2] أو أحد المعنيَين الأخيرين[3] اللذَين أشرنا إليهما[4] أوّلاً.[5]

<أنت لاتغفل عن ذاتك أبداً و ما من[6] جزء من أجزاء بدنك إلّا و تنساه[7] أحياناً>، و لايدرك الكلّ إلّا بالأجزاء؛ ففي[8] حال نسيان جزء من تلك الأجزاء لايكون الكلّ مدرَكاً؛ <فلوكنتَ أنت هذه الجملة> أو شيئاً منها <ما[9] كان يستمرّ شعورك بذاتك مع نسيانها.>

قال الشارح: «حاصل البرهان أنّ النفس مشعورٌ بها في جميع الأوقات، و لا شيء من البدن و أجزائه مشعورٌ به[10] في جميع الأوقات؛ فالنفس ليس البدن و لا شيئاً من أجزائه.»

و أقول: فيه نظر:

---

١. ج: إثباته. ٢. م: ـ فيه. ٣. م: الآخرين.
٤. م: إليها. ٥. ج: ـ أي تجرّد النفس... أوّلاً. ٦. م: ـ من.
٧. س: بيّناه. ٨. ج: فهي. ٩. س: شيامهابا.
١٠. ج: بمشعور به.

أمّا أوّلاً: فلأنّه يمكن إجراء[۱] الدليل بعينه في أنّ الشاعر بالذات غيرالنفس؛ إذ معنى النفس هو المدبِّر للبدن؛ و ربّما يغفل عنه؛ فكلّ ما كان جوابكم فهو جوابنا.

و أمّا ثانياً: فلأنّه إن أُريد بالكبرىٰ أنّ البدن و أجزائه غير مشعور به[۲] دائماً بمفهومٍ من المفهومات حتّى مفهوم «أنا»، فهو ممنوع؛ و إن أُريد أنّه ليس بمشعورٍ به[۳] بمفهوماتٍ مخصوصةٍ مثل القلب و الدِّماغ و الكبد و البدن، فمسلّم؛ لكنّ اللازم منه غير مطلوب و المطلوب غير لازم، كما لايخفىٰ. [۵۷]

و ممّا يناسب المقام أنّ الشارح قال في حاشية التجريد: «إنّ المشهور بين القوم[۴] أنّ المتصوّر من النفس إنّما هو المدبِّر للبدن؛ و لي فيه نظر؛ لأنّ علم النفس بذاتها حضوري؛ و الصورة العلمية في العلم الحضوري[۵] هو بعينه الصورة العينية[۶]؛ فالحاضر عندالنفس المعلوم لها بالذات هو ذاتها المخصوصة، لاوجه من وجوهها.

فإن قيل: الحاضر بذاتها[۷] هوالنفس الشخصية؛ و المدرك[۸] بالوجه هو مطلق النفس. /20B/

قلنا:[۹] إذا كانت الجزئيات مدركة بذواتها[۱۰] من غير كسبٍ كان نوعها أيضاً بديهياً؛ إذ لاحاجة في تعقّل كُنه النوع إلّا إلى حذف المشخّصات؛ إذ حينئذٍ تنبّه النفس للقدر[۱۱] المشترك.»

و أقول: فيه نظر:[۱۲]

أمّا أوّلاً: فلانتقاض ما ذكره بالعلم لجريان ما ذكره بعينه فيه مع كثرة الاختلاف في مهيّته[۱۳]؛ و لو كان الأمر على ما ذكره[۱۴] لم يكن كذلك؛ و كذا كثير من الكيفيات النفسانية.

---

۱. ج: + هذا.
۲. م: - به.
۳. ج: مشعوراً به.
۴. س: + إنّ الشارح قال في حاشية التجريد إنّ المشهور بين القوم.
۵. م: بخصوري.
۶. س: العقلية.
۷. م: بنفسها.
۸. م: الشخصية فالمدرك.
۹. ج: قلت.
۱۰. ج: بذاتها.
۱۱. ج: للذاتي.
۱۲. ج: في نظره نظر.
۱۳. س: مهيه.
۱۴. م: و لو كان على ما ذكرتم.

و أمّا ثانياً: فلأنّا لانسلّم أنّه لو كانت الجزئيات مدركة بذواتها من غير كسبٍ كان نوعها أيضاً بديهياً؛ و إنّما كان كذلك لو كانت الأجزاء العقلية أجزاء للهويّة في الخارج حتّى إذا كانت الهويّة على الوجه الذي في الخارج معلوماً يلزم العلم بأجزائه العقلية؛ و من الجائز أن يكون الهويّة على الوجه[١] الذي في الخارج معلوماً بالذات، لا بالعوارض بديهة[٢] مع أنّ المهيّة[٣] العقلية نظرية كما في كثير من الروائح و الطعوم.

و قوله: «لا حاجة في تعقّل كُنه النوع إلّا إلى حذف المشخّصات» إنّما يستقيم في صورةٍ يكون إدراك الجزئيات بذواتها مستلزماً لحصول المهيّة النوعية مقيّداً بالمشخّصات حتّى لو حذف المشخّص بقيت[٤] النوعية؛ و أمّا إذا لم يكن كذلك فكلّا.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ قوله: «حينئذٍ تنبّه[٥] النفس لما بينها من المشاركات و المبائنات[٦]» لايستلزم فيضان جميع الذاتيات، بل ما هو بديهي منها؛ و لا جميع ما هو بديهي منها[٧]، بل ما يكون[٨] موجباً لاستعداده القريب؛[٩] هذا.

و أمّا رابعاً: فلأنّ كلّ واحد لايعلم على الوجه الذي ذكره إلّا نفسه؛ فكيف يعلم الجزئيات المتكثّرة و يتنبّه لما بينها من المشاركات و المبائنات على ما بنى كلامه عليه؟![١٠]

و ينبغي أن يعلم أنّ تحرير[١١] الدليل الذي أشار إليه المصنّف ليس ما ذكره الشارح؛[١٢] و تقريره يحتاج إلى محلّ أوسع.

ثمّ الشيخ بعد ما أشار إلى الدليل صرّح بالنتيجة و قال: <فأنت وراء هذا البدن> أي فأنت شيء غير مقارن لهذا[١٣] البدن؛ فكلام المتن بظاهره تمام و لا حاجة له[١٤] إلى تتميمٍ،

---

١. س: ـ الوجه. ٢. ج: ـ بديهة. ٣. م: مهية.
٤. ج: المهية. ٥. ج: يتنبه. ٦. س: المتباينات.
٧. ج: ـ منها. ٨. ج: + ذلك.
٩. ج: + على أنّ التنبيه بالذاتي المشترك يكون بعد العلم بالجزئيات المتعدّدة و لايعلم كلّ أحد إلّا نفسه.
١٠. ج: ـ و أمّا رابعاً... عليه. ١١. ج: تجريد. ١٢. م: + لما مر و لوجوه.
١٣. س، م: بهذا. ١٤. م: ـ له.

كما أشار إليه الشارح حيث زاد «الأجزاء» فقال: «أنت وراء هذا البدن و أجزائه.»

<طريق آخر>

<بدنك أبداً في التحلّل والسيلان؛ لأنّه إذا أتت الغاذية[1] بما يأتي> من الجزء الغذائي، فإن[2] لم يتحلّل من بدنك العتيق، أي الأجزاء الحاصلة قبل ورود الغذاء عليه[3] <عند ورود /21A/ الجديد لعظم بدنك> جدّاً و ليس كذلك؛ <و لو كنتَ أنت هذا البدن أو جزئاً[4] منه، لتبدّلت أنانيّتك كلَّ حينٍ و لما دام الجوهر المدرك منك؛ فأنت أنت لا ببدنك> و أجزائه.

أقول: فيه نظر؛ لأنّه إن أُريد بقولكم: «أجزاء البدن في التحلّل و السيلان» أنّ كلّ واحد من أجزاء البدن كذلك، فهو ممنوع و ما ذكرتم في بيانه لا يدلّ عليه؛[5] و إن أُريد به أنّ بعضه كذلك فهو مسلّم، لكن لا يلزم منه المطلوب؛ فإنّه يجوز أن يكون النفس ذلك البعض الغير المتحلّل؛ و تحقيق الحقّ في هذا المرام ممّا لا يحتمله المقام.

قال الشارح:[6] «هيهنا بحث نفيس؛ و هو أنّ هذا البرهان مبنيّ على تبدّل الجسم المغتذي[7] ساعةً فساعةً بانعدام شيء منه و حدوث شيء آخر؛ و يلزم منه أن لا يكون النموّ و الذبول حركة كمّية؛ إذ لابدّ في الحركة من بقاء موضوع تتبدّل عليه أفراد المقولة التي تقع فيها الحركة؛ و صرّح الشيخ في المطارحات بنفي الحركة الكمّية؛ قال[8]: «بل الحركة[9] إنّما هي بالحقيقة حركة أينية» [٥٨] و اعتمد في نفي كون النموّ و الذبول حركة كمّية[10] على دليل آخر غير ما لزم من هذا البرهان؛ و هو أنّ النموّ إنّما هو بتحلّل بعض[11] الأجزاء في الجسم؛ و للأجزاء[12] الأوّلية مقدار باقٍ بحاله، قد انضمّ إليه مقدار الأجزاء

---

١. س: الغايه.
٢. ج: إن.
٣. ج: - عليه.
٤. ج: البدن و أجزاء.
٥. م: + و أيضاً منقوض بالنباتات و ساير الحيوانات.
٦. ج: + أعلى الله كعبه.
٧. س: المتعدّي.
٨. ج: - قال.
٩. ج: + الكمية.
١٠. ج: - كمّية.
١١. س: - بعض.
١٢. م: الاجزاء.

الواردة. فليس هيهنا زيادة في مقدار جسم واحد أصلاً، بل انضمام جسم ذي مقدار إلى جسم آخر ذي مقدار؛[1] و الذبول إنّما هو بتحلّل بعض الأجزاء من الجسم و انفصاله عنه. فليس فيه تنقّصُ مقدارِ جسمٍ واحدٍ، بل الأجزاء الباقية باقية[2] على مقدارها؛ و إنّما[3] انفصل عنها جسم آخر له مقدار؛ فلايخلو[4] الأمر فيهما عن حركة بعض الأجزاء الخارجية[5] إلى أجزاء الجسم بالالتصاق و حركة بعض أجزاء الجسم إلى الخارج بالانفصال؛ فهي بالذات حركة أينية و بالعرض حركة كمّية.

و قد أجاب عنه بعضهم بأنّ الأجزاء الأصلية زادت عند النموّ على ما كانت قبل ذلك، ضرورةَ دخول الأجزاء الزائدة في منافذها و تشبّهها[6] بها[7]؛ و في الذبول نقصت عمّا كانت عليه؛ و إنكار هذا مكابرة.

و فصّل القولَ فيه بعضُ المتأخّرين؛ [٥٩] فقال: إن كان اتّصال الزائدة بعد المداخلة بالأصلية بحيث يصير المجموع متّصلاً واحداً في نفسه، فالأمر كما قال المجيب؛ و إلّا فالأمر كما قال المورد النافي للحركة في الكمّ.[8]»

ثمّ قال[9]: «أقول إنّ الجسم النامي ليس /21B/ متّصلاً واحداً في نفسه[10] و كذا الجزء الغذائي، ضرورةَ كونهما ممتزجين؛ و بقاء صور البسائط في الممتزجات لما[11] قرّروه في موضعه؛ فكيف يصير مجموعهما متّصلاً واحداً في نفسه؟! ثمّ على تقدير التنزّل[12]، فلابدّ أن ينعدم المتّصلان[13] و يحدث جسم آخر متّصلاً في نفسه[14]، كما حقّق في موضعه. فينعدم الجسم بالنموّ و يحدث جسمٌ آخر؛ و هو مستلزم أيضاً لانتفاء الحركة الكمّية؛ و إن أراد

---

١. س: + جسم واحد أصلاً بل انضمام جسم ذي مقدار إلى جسم آخر ذي مقدار.
٢. س: الباقيه.
٣. م: انها.
٤. س: و لايخلو.
٥. س: و لايخلو.
٦. ج: منافزها و تشبثها.
٧. س: و يشبهها.
٨. م: ـ النافي للحركة في الكمّ.
٩. ج: ـ ثمّ قال.
١٠. ج، م: ـ في نفسه.
١١. ج، م: كما.
١٢. م: التنزيل.
١٣. ج: المنفصلان.
١٤. ج: ـ في نفسه.

بكونهما متّصلاً في نفسه[1] المداخلةَ التامّةَ، فذلك لايحقّق الحركة في الكمّ، ضرورةَ أنّـه لم يزد مقدار جسم واحد أصلاً؛ إذ المقدار الزائد قـائم بـمجموع الأجـزاء الجـديدة[2] و القديمة». هذا كلامه بعبارته.

و أقول: تحقيق الكلام في هذا المقام يقتضي تمهيدَ مقدّمةٍ هي أنّ الجسم المخصوص ـ كهذا الفرس ـ شخص واحد طبيعي له مقدار واحد في كلّ حين من أحيان وجوده؛ و[3] كما أنّه يجوز أن يتّصل بعض الأجسام الذي تركّب منها الفرس من العَـظْم و اللـحم و العصب و غيرها ببعضٍ آخرَ بحيث يصير المجموع أمراً واحداً طبيعياً، كذلك يـجوز أن يصير مقادير تلك الأجزاء مقداراً واحداً لذلك الأمر الطبيعي؛ والمعنيّ بالمتّصل الواحد في هذا المقام[4] هذا المعنى لا ما لايكون مركّباً من الأجسام.

و إذا عرفتَ ذلك، فقوله: «الجسم النامي ليس متّصلاً واحداً» في حيّز المـنع؛ فـإنّه متّصل واحد بهذا المعنى؛ و لاينافي ذلك تركّبُه من الأجسام و إنّما ينافيه الاتّصالُ بمعنى آخر. على أنّ كلام المفصّل[5] على تقدير الاتّصال، و صدقه لايتوقّف على تحقّقه.

و كذا قوله: «فلابدّ أن ينعدم المتّصلان» غير مسلّم؛ فإنّ الاتّصال بالمعنى[6] المقصود هيهنا لا يستلزم الانعدام و إنّما يستلزمه[7] الاتّصال بمعنى آخر. أ لاترىٰ أنّ العَظْم في البدن متّصل بالجسم بهذا المعنى و لايوجب ذلك انعدامها.

و كذا قوله: «فينعدم الجسم بالنموّ» ممنوع؛ فإنّ بقاء هذا الفرس المشخّص مثلاً فـي جميع أحيان وجوده ضروريّ؛ و له في كلّ حين مقدارٌ واحدٌ هو[8] جميع مقادير الأجسام التي هي أجزائه؛ فإذا انضاف إليه الجزء الغذائي صار مقدار المنضمّ و المنضمّ إليه جميعاً مقداراً واحداً[9]؛ فالتبدّل في مقداره لا فيه.

---

۱. س: بنفسه. ۲. م: الزايدة. ۳. س: ـ و.
۴. ج: + هو. ۵. س: الكلام المتصل؛ ج، م: + المحقق.
۶. س: ـ بالمعنى. ۷. ج: يستلزم. ۸. ج: من.
۹. ج: + له.

قال العلّامة القوشجي في شرحه للتجريد: «لكنّ[١] النموّ و الذبول حركة كمّية و موضوعهما باقٍ بعينه؛ فإنّ زيداً[٢] الطفل هو بعينه زيدٌ الشاب[٣] و إن عظمت جثّته و كذا زيد الشاب[٤] بعينه زيد الشيخ و إن نقصت جثّته؛ و السرّ في ذلك أنّ العِظَم و الصِّغَر في مقدارهما و هو ليس من مشخّصاتهما؛ و كذا الحال في السّمين و الهزال في أنّ موضوعهما شخص[٥] واحد مشخّص.»

ثمّ قال[٦]: «و قد آل كلامُ الشيخ الرئيس[٧] في الشفاء في الفنّ الثالث من كتاب السماء و العالم في الفصل المعقود للكلام في النموّ إلى أنّ الباقي في النامي بعض المادّة الأولى؛ و النوع[٨] هو النامي بمعنى أنّه الزائد في مقدار خلقته بسبب مادّته و مقداره لا المادّة؛[٩] فحصل مجموع أعظم ممّا كان أوّلاً؛ أعني المادّة الباقية؛ و هذا تصريح بنفي الحركة الكمّية في النموّ حقيقة، ضرورةَ تبدّل الموضوع بزوال شخص و حدوث آخر من نوعه مع بقاء النوع[١٠].»

و[١١] أقول: لانسلّم أنّ[١٢] ذلك تصريح بنفي الحركة الكمّية في النموّ، بل[١٣] تصريح بإثبات الحركة الكمّية فيه حيث أثبت موضوعاً واحداً متبدّل المقدار؛ و لو كان المراد نفيها، فأيّ حاجةٍ إلى إثبات هذا؛ و يؤيّده ما ذكره في الفصل الذي نقل الشارح عنه حيث قال: «و الباقي في هذه الحركة التي هي النموّ[١٤] هي الصورة النوعية.» و كذا يؤيّده ما ذكره في الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من طبيعيات الشفاء حيث قال[١٥] في

---

١. ج: + ان.　٢. س: زيد.　٣. س، م: الشباب.
٤. س، م: الشباب.　٥. ج: ـ شخص.　٦. م: + الشارح.
٧. م: ـ الرئيس.　٨. ج: + من الصورة؛ م: + من الصورة و أنّ النوع.
٩. ج: + و لا المقدار فإنّ المادّة الباقية لم يرد مقدارها بل انصاف إليها مادّة أخرى.
١٠. س: + و.　١١. س: ـ و.　١٢. ج: انه.
١٣. ج: + هو.　١٤. م: + و.
١٥. ج: ـ و الباقي في هذه الحركة... قال.

جواب الشبهة التي نقلها في إبطال الحركة في القوّة و اللاقوّة و الصلابة و اللِّين: «و الذين قالوا: إنّ الموضوع ليس واحداً للصلابة و اللِّين و القوّة و اللاقوّة، فينتقض عليهم في النموّ و الذبول اللذَين هما الحركتان[۱]؛ و كان يجب على قولهم أن لايكونا[۲] حركتين، بل إنّما نعني بالموضوع في هذه[۳] الأشياء طبيعة النوع. [۶۰]» [۶۱]

و عبارات عديدة من الشفاء[۴] و النجاة صريحة بأنّ النموّ و الذبول حركتان كمّيتان، بل بيّن كونهما حركتين و أبطل قولَ مُبطِل ذلك القول في كثير من كتبه؛ و نصّ على ذلك أيضاً كثير من تلامذته كبهمنيار و المعصومي و أبي عبيد و الخيّامي[۵] في تصانيفهم؛ و لم‌يرد ببقاء نوع[۶] الصورة[۷] ما حسبه هذا الشارح من أنّ بقائه في ضمن أفراده.

أمّا أوّلاً: فلأنّ نوع المادّة أيضاً باقية في ضمن أفرادها؛ فإنّ الغذاء ما لم‌يصر مشابهاً للمغتذي لم‌يتّصل بها؛ فإذن بقاء النوع في ضمن الأفراد مشترك بين المادّة[۸] و الصورة؛ فكيف يحكم ببقاء أحدهما بهذا المعنى دون الآخر؟!

و أمّا ثانياً: فلأنّ الشجر الصغير مثلاً إذا كبر، يعلم ضرورةً أنّه لم‌يتبدّل إلى شجر آخر، بل /22B/ هو بعينه الشجر الذي كان صغيراً؛ فيكون النوع بالشخص باقياً لا في ضمن الأفراد.

و أمّا ثالثاً: فلأنّه لوكان مراده هذا لم‌يتخصّص نامٍ في وقتٍ بالنموّ و لا ذابل بالذبول حيث ينمو في وقت الذبول[۹] فرد طبيعة النوع في فرد آخر.[۱۰]

ثمّ الشارح بعد ذلك أمر بما لم‌يتأمّر[۱۱] به و قال: «فافهم، و لأنّ الأشياء يتبيّن بأضدادها» قال: «و[۱۲] إنّما أطبنا الكلام في هذا المقام عسىٰ أن ينتفع بذلك أولو الأفهام[۱۳].»

---

۱. ج، م: حركتان.
۲. س: لايكون.
۳. س: هذا.
۴. ح: ـ و عبارات عديدة من الشفاء.
۵. ج: الخياحي.
۶. ح: النوع.
۷. ح: ـ الصورة؛ س: صورة.
۸. ج: ـ أيضاً باقية في ضمن أفرادها... المادّة.
۹. س: ذبول.
۱۰. ح: ـ و أمّا ثالثاً... آخر.
۱۱. ج: يأتمر.
۱۲. ج، م: ـ و.
۱۳. س: الافها.

ثمّ اعلم[١] أنّ الفصل الذي نقل الشارح عنه[٢] لايناسب كتاب السماء و العالم؛[٣] و الرئيس المحقّق ما ذكره[٤] فيه، و إنّما ذكره في كتاب الكون و الفساد؛[٥] [٦٢] و في مواضع عديدة من هذا الفصل صرّح بأنّ النموّ حركة.

هذا ما يحضرنا[٦] الآن، فلْنرجع إلى ما كنّا بصدده في شرح المتن و حال شرحه؛ فنقول: إنّ الشارح حمل قولَ المصنّف «بدنك[٧] أبداً في التحلّل» أنّ ذلك التحلّل حاصل في كلّ حين. ثمّ جعل عدم بقاء الموضوع دليلاً على أنّ النموّ ليس بحركةٍ، لاستدعاء الحركة موضوعاً باقياً.

أقول: على هذا يلزم عليه أُمور:

منها: اختلالُ كثيرٍ من أحكام العقل و الشرع؛ فإنّه يلزم أن لايصحّ من مرض[٨] و لايمرض[٩] الصحيح، و لايتسخّن البارد و لايتبرّد المتسخّن، و لايبلغ إلى مقصد مَن تحرّك، و تسقط الزكوة عن الحيوانات، و لايتمكّن تارك فريضة مستدعية بحركةٍ بدنيةٍ أو سكونٍ كالحجّ و الصلوة عن إعادتها، بل عن الإتيان بها بالتمام؛ و نظائر هذا أكثر من أن يُحصىٰ، بل يلزم عليه اختلالُ كثيرٍ من أحكامه المخالفة لها أيضاً؛[١٠] و إن قال باتّصاف المجرّد بهذه الحركات فليكن[١١] النموّ أيضاً كذلك.

و منها: أنّ شرحه لايتمّ التعريف؛ فإنّ عدم العِظَم جدّاً لايدلّ على التحليل بهذا الوجه؛ فالأولىٰ أن يحمل الأبد على غير هذا.[١٢]

و نقول: <كيف يكون> عين البدن، <و يتحلّل> البدن <و ليس عندك منه خبر؟!

١. س: الاعلم. ٢. س: علنه.
٣. ج: + الباحث عن الأحوال المختصة بالفلكيات و كليات العناصر. ٤. س: ذكر.
٥. ج: + الباحث عن الأحوال المختصة بالعنصريات. ٦. ج: يحضر.
٧. م: بذلك. ٨. س: فرض. ٩. س: لمرض.
١٠. م: ـ المخالفة لها أيضاً. ١١. م: ـ المخالفة لها أيضاً.
١٢. ج: ـ في شرح المتن و حال شرحه غير هذا.

فأنت وراء هذه الأشياء > أي البدن و أجزائه.[۱]

<طريق آخر>

<لا تدرك أنت[۲] شيئاً إلّا بحصول[۳] صورته عندك.> قال في المطارحات: «إذا أدركنا شيئاً بعد أن لم ندركه[۴]، فإمّا أن يحصل فينا أمر[۵] أو لم يحصل[۶]؛ و على الثاني، فإمّا[۷] أن يزول عنّا شيء أو[۸] لم يزل؛ فإن لم يحصل و لم يزل فاستوىٰ حالنا قبل الإدراك و بعده و هو محال؛ و إن زال عنّا شيء، فإمّا أن يكون ذلك الشيء إدراك أمر آخر أو[۹] صفة غير الإدراك؛ و على الأوّل، فيكون ذلك /23A/ الإدراك أمراً وجودياً؛ إذ الأمر العدمي لايكون انتفاء ما ليس بشيء.»

قال الشارح: «الأولىٰ في هذا الشقّ أن يقال: فينتهي إلى إدراكٍ وجوديٍّ، و إلّا لكان للنفس إدراكات غير متناهية و يكون كلّ واحد منها انتفاء إدراك آخر حاصل قبله.»

و أقول: لزوم الإدراكات الغير المتناهية ممنوع،[۱۰] بل الأظهر أن يقال: يلزم على هذا التقدير أن لايكون له إدراك أصلاً و قد فرض خلاف ذلك.

بيان الملازمة: أنّ زوال أمر[۱۱] مسبوق بوجوده قطعاً؛ فلو كـان الإدراك زوال إدراك و يكون هذا الإدراك أيضاً زوال إدراك آخر و هكذا إلى غير النهاية، كان حصول كلّ واحد من هذه الإدراكات موقوفاً على أن يسبق عليه إدراك آخر منها حكـمه حكـم الإدراك السابق[۱۲]؛ فما دام كذلك كيف يتحقّق إدراك[۱۳] منها؟!

---

۱. ح: + و الامور الحالّة فيه. ۲. م: أنت لاتدرك. ۳. س: سببا إلا لحصول.
۴. ح: لم ندرك. ۵. ج: ـ أمر. ۶. ج: لايحصل.
۷. ج: اما. ۸. س: إذ. ۹. م: و.
۱۰. م: + و المستند أمور منها أن يكون بعض هذه الإدراكات زوال بعض آخر و ذلك البعض زوال هذا البعض من غير توقّف حتّى يلزم هذا الدور. ۱۱. ج: الأمر.
۱۲. ح: الاول. ۱۳. م: + آخر

ثمّ قال: «إن كان الإدراك انتفاء إدراك آخر، فالإدراك الذي يعقّبه إن كان انتفاء الإدراك السابق عليه، كان انتفاء لانتفاء الإدراك السابق عليه بمرتبتَين[١] الذي كان هذا الإدراك انتفاء له؛ و انتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقّق ذلك الشيء[٢]؛ فيتحقّق الإدراك المنتفي؛ فيستلزم الإدراك الثالث للإدراك المفروض الأوّل؛ و هكذا يستلزم كلّ إدراك للإدراكات السابقة[٣] عليه بالمراتب الشفع؛ أعني الواقعة في المراتب الوتر مثلاً لما يسبقه بمرتبتَين[٤] و هو ثالثة؛ و ما يسبقه[٥] بأربع مراتب و هو خامسة و هكذا.»[٦]

و[٧] أقول: إن أراد[٨] بالتحقّق في قوله: «انتفاء انتفاء الشيء يستلزم»[٩] تحقّقه في الوجود، فالاستلزام ممنوع في ما إذا كان الشيء الذي أُضيف إليه انتفاء الانتفاء عدماً، ضرورةَ أنّ انتفاءَ انتفاءِ عدمٍ[١٠] يستلزم عدماً لا وجوداً؛ و ما نحن فيه كذلك فرضاً[١١]؛ و إن أراد به بقاء ذلك الشيء الذي أُضيف إليه انتفاء الانتفاء على ما كان ـ سواء كان وجوداً أو عدماً ـ لم يلزم من تحقّقه وجودُه، و لم يترتّب عليه قولُه: «فيتحقّق الإدراك المنتفي»؛ و في هذا المقام كلام لطيف؛ فعليك[١٢] باستخراجه و التفطّن به[١٣].

«و على الثاني ـ و هو أن يكون انتفاء صفةٍ غير الإدراك ـ فللنفس إدراك أُمور لا تنتهى إلى حدّ. فيجب أن يكون فينا[١٤] صفات غير متناهية يبطل واحد منها عند قصد النفس إلى إدراك شيء. ثمّ الإدراك للشيء تحصيل لا انتفاء؛ و يجد الإنسان من نفسه تحصيلاً لا تخلية؛ و ليس وجود الشيء في /23B/ الأعيان نفس الإدراك به[١٥] و إلّا لكان كلّ[١٦] موجود مدركاً لكلّ أحد[١٧]؛ و أيضاً ما كان المعدوم في الأعيان مدركاً و ما سبق علم الشيء[١٨] على وجوده.

---

١. س: السابق عليه لم يتبين ممرتبتين.
٢. س: ـ الشيء.
٣. س: السالفه.
٤. س: لما يسبقه غير مبين.
٥. س: يستعبه.
٦. ج: ـ فيستلزم الإدراك الثالث... هكذا.
٧. س: ـ و.
٨. ج: اريد.
٩. م: + إلى آخره.
١٠. ج: أنّ انتفاء عدمه.
١١. س: فرضنا.
١٢. ج: و عليك.
١٣. ج: لها.
١٤. ج: فيه.
١٥. س: ـ به.
١٦. س: لكل.
١٧. م: واحد.
١٨. س: و ما يسبق على شيء.

و بالجملة: لابدّ من حصول أثر في النفس؛ فإذا كان للشيء وجود في الخارج إن لم‌يطابقه الأثر الذي عندك فليس بإدراكٍ له كما هو؛ و إن طابقه[1] من وجه فإدراك له من هذا الوجه؛ و إن طابقه من جميع الوجوه التي هو بها فحصل الإدراك به كما هو»[2] هذا كلامه.[3]

و شنّع عليه الشارح بأنّه إقناعي و أورد عليه الإيرادات المشهورة المذكورة[4] في كثير من الكتب.[5]

منها: أنّه لِمَ لايجوز أن يكون الحاصل للنفس نسبةً مّا إلى ذلك المعلوم؟

فإن قلتَ: تحقّقُ النسبةِ فرعُ تحقّقِ المنتسبَين؛ و نحن ندرك ما ليس بموجودٍ في الخارج فهو في الذهن.

قلتُ: الدليل جارٍ على أنّ للمفهومات ضرباً من الوجود؛ و أمّا أنّه في الذهن فلا نسلّم على ذلك التقدير؛ فلايلزم وجوده إلّا في مدرِكٍ مّا عقلاً كان أو نفساً إنسانية أو فلكية؛ و أمّا أنّ كلّ معلومٍ موجودٌ في نفسٍ عالمةٍ[6] فلايتمّ الدليل عليه.

و أقول: المستدلّ ردّد بين أقسام ثلاثة لا أربع لها؛ و تقرير الدليل على الوجه الملخّص أنّ الإدراك بعد أن لم‌يكن حالة حادثة فينا ضرورية[7] و تلك الحالة الحادثة إمّا أن تكون صفة موجودة فينا أو لا؛ و على الثاني إمّا أن تكون زوال صفة موجودة عنّا أو لا؛ و الثالث يستلزم عدم حصول التغيّر فينا بحسب الوجود الخارجي؛ إذ عند عدم حصول صفة موجودة و عدم زوالها لايتغيّر حالنا بحسب الوجود الخارجي ضرورةً؛ و إليه أشار بقوله: «فاستوىٰ حالنا قبل الإدراك و بعده» لكنّ حصول التغيّر[8] فينا بحسب الوجود الخارجي

---

۱. س. طابقة. ۲. ح: ـ ثمّ الإدراك للشيء تحصيل... كما هو.
۳. ح. هذا محصل كلامه في المطارحات.
۴. ح: إيرادات مشهورة مذكورة؛ م: ـ المذكورة. ۵. ج: في كتب القوم
۶. س: عامله. ۷. م: ضرورة. ۸. س: التفسير.

ضروريّ؛ فبطل الثالث؛ و الثاني أيضاً بيّن البطلان؛ فانّ كلّ مَن له وجدان صحيح إذا رجع وجدانه أدرك أنّ الإدراك ليس زوالاً؛ و إليه أشار بقوله: «ثمّ الإدراك للشيء[1] تحصيل[2] لا انتفاء و يجد الإنسان من نفسه تحصيلاً لا تخلية.»

و استدلّ على إبطال هذا الشقّ بوجوهٍ أُخر جدلية مبنيّة على مقدّمة مشهورة مسلّمة هي أنّ النفس ليس لها صفات غير متناهية؛ و قدّمه على البرهان المبتني[3] على الوجدان، كما لايخفىٰ على أرباب العرفان.

و إذ قد بطل الأخيران بقي الأوّل حقّاً. فثبت أنّ الإدراك حصول في /24A/ المدرك. أمّا أنّه حصول فلما مرّ؛ و أمّا أنّه في المدرك فلأنّه حالة مؤثّرة مغيّرة له، كما أشرنا إليه أوّلاً و كما أشارإليه بقوله: «ليس وجوده في الأعيان» إلى آخره.

ثمّ النسبة التي توهّمها الشارح إن لم‌يكن زوالاً و لا حصولاً كان باطلاً، لما بيّن به فساد القسم الثالث؛ و إن كان زوالاً كان فساده لما ذكرته[4] في الشقّ الثاني؛ و إن كان حصولاً لزمه لازم الشقّ الأوّل مع أنّ الإضافة عند المصنّف و جمهور المتأخّرين من الحكماء و المتكلّمين ليست موجودة محقّقة.

ثمّ السؤال الذي صدّره[5] بقوله: «فإن قلت» هو الدليل المشهور المذكور بعد؛ و هو أنّا نحكم على ما لاوجود له في الخارج؛ و الحكم يستدعي وجودَ أمرٍ؛ و إذ ليس في الخارج فهو في الذهن.

و يورد عليه في الكتب ما ذكره بعد قوله: «قلت»؛ و يجاب عنه بأنّ الغرض إثبات نوع من الوجود سواء كان في قوّتنا أو غيرها؛ و ثبت مطلوبنا؛ فإنّا لانعني بالوجود الذهني إلّا هذا النحو من الوجود سواء كان في قوّة من قوّتنا أو في المبادئ العالية أو في غيرها؛ لكنّ هذا الجواب لايتأتّى هناك كما لايخفىٰ.

---

١. س، م: ـ للشيء. ٢. س: تحصل. ٣. س: فيتبين؛ م: المبنىٰ.
٤. م: ذكره. ٥. س: صدر به؛ م: صدّرته.

ثمّ قوله: «فلايلزم وجوده إلّا في مدركٍ مّا»، ليس بشيءٍ[1]؛ و حصر المحلّ في المدرك ممنوع لا دليل عليه أصلاً على تقريره و توهّمه. غاية ما في الباب أن يكون الحالّ مدركاً، و لايلزم من هذا كون المحلّ مدركاً؛ و بينهما بونٌ بيّنٌ على الاحتمال الذي ابتدعه.

و منها: أنّه على تقدير أن يكون زوالاً لإدراك[2] أمرٍ آخرَ، فلِمَ لايجوز أن يكون زوالاً لإدراك حضوري لايكون مسبوقاً بعدم الإدراك؛ فلايلزم من كون إدراك حصولي زوالاً أن يكون الإدراك[3] الحضوري كذلك.

و أقول: الإدراك الحضوري ـ كما تقرّر في موضعه ـ إنّما هو إدراك النفس ذاتها و صفاتها؛ و ظاهر أنّه يمتنع أن يكون الإدراك[4] الحصولي زوالاً لإدراك النفس[5] ذاتها؛ و صفات النفس ليست[6] غير متناهية على ما قيل في الشقّ الأخير. فلايكون هذا إيراداً آخرَ. على أنّه يمكن أن يقال: الكلام في كلّ إدراك مسبوق بعدمه حصولياً كان أو حضورياً، لتبيين أنّ كلّ إدراك حادث يستدعي حصولاً، إلّا أنّ[7] الحاصل في الحضوري مهيّة المدرك نفسها و في الحصولي مثالها المطابق.[8]

و منها: أنّه لايلزم[9] أن يكون للنفس صفات غير متناهية؛ و إنّما يلزم أن[10] لو كان /24B/ في قوّة النفس إدراكات غير متناهية، و هو ممنوع.

و أقول: إنّا نعلم بديهةً أنّ في قوّتنا إدراك كلّ مرتبة من مراتب الأعداد و هو غير متناهية؛ و قد تقرّر أنّ العلم بكلّ شيء زوال صفةٍ أُخرىٰ؛ فيلزم أن يكون فينا صفات غير متناهية حتّى يمكن زوالها؛ و قد اعترف بذلك اللزوم في قوله: «و إنّما يلزم أن لو كان في قوّة النفس إدراكات غير متناهية[11]» و ظاهر أنّ ذلك اللزوم ممنوع؛ فإنّ لزوم الصفات الغير

---

۱. س: شيء
۲. س: للادراك.
۳. م: ـ الإدراك.
۴. م: الإدراكي.
۵. س: ـ النفس.
۶. س: ـ ليست.
۷. س: حصولا لان.
۸. ج: ـ منها أنّه لم لايجوز أن يكون الحاصل للنفس... المطابق
۹. ح، م. منها أنّا لانسلّم أنّه يلزم
۱۰. س: ـ أن.
۱۱. س: + للتفس.

المتناهية للنفس بالفعل بالوجه المستحيل غير بيّن و لا مبيّن؛ فإنّ الإدراكات الغير المتناهية بالقوّة لايستلزم إلّا صفات غير متناهية بالقوّة. فظهر أنّ اللزوم الذي سلّمه ممنوع، غير مسلّم؛[١] فهو بسلامته سلّم ما يستحقّ المنع، و منع ما لايستحقّه؛ فمنع المستحقّ عن حقّه على ما هو عادته.[٢]

ثمّ بعد مدّة مديدة مضت منذ السنين ألحق الشارح بشرحه هذا المعنى بعبارةٍ أُخرىٰ و لعلّه[٣] انتحله و بهذا ابتدأ ما لايخفىٰ على ما هو عادته؛ فافهم إن شاءاللّه.

و توضيح الكلام في المرام أنّ غير المتناهي ربّما يطلق بمعنى لايقف؛ و ربّما يراد به المعنى المشهور[٤]؛ و المصنّف أراد بغير المتناهي في قوله: «و على الثاني و هو أن يكون زوال صفة غير الإدراك يكون للنفس صفات غير متناهية» المعنى[٥] المشهور[٦]؛ و حسب أنّ كون[٧] النفس قوّية[٨] على إدراكات غير متناهية بالمعنى الأوّل يستلزم تحقّق صفاتٍ غير متناهيةٍ بالفعل بالمعنى الثاني بناءً على استواء نسبتها إلى كلٍّ من تلك الإدراكات.

فظاهر[٩] بيّن أنّ ذلك[١٠] اللزوم غير بيّن و لا ظاهر، بل هو ممنوع على ما أشرنا إليه آنفاً؛ فلايرد على كلامه[١١] إلّا منعُ هذا اللزوم، و لايرد منعُ الملزوم ـ أعني كونها قويّة[١٢] على الإدراكات الغير المتناهية ـ و لا منعُ بطلان[١٣] اللازم بناءً على جواز عدم ترتّب تلك الصفات؛ فإنّهم قرّروا أنّ اتّصاف النفس بصفاتٍ غير متناهية دفعةً مطلقاً محال؛ و سيقرّر[١٤] الشيخ و تعرف[١٥] عن قريبٍ أنّ الأُمور الغير المتناهية[١٦] مرتّبة[١٧] محال،

---

١. ج: ـ فإنّ لزوم الصفات... غير مسلّم؛ م: + و الملزوم الذي منعه غير ممنوع.
٢. ج: + فافهم انشاء اللّه و تعالى؛ س: ـ على ما هو عادته.
٣. م: + اعجبه و.
٤. م: المشهوري.
٥. س: بالمعنى.
٦. م: المشهوري.
٧. س: حسب أن تكون.
٨. س: قريب.
٩. م: و ظاهر.
١٠. س: يكون؛ هامش «س»: ذلك.
١١. س: و لارد لكلامه.
١٢. س: قويت.
١٣. س: لبطلان.
١٤. م: + الشارح.
١٥. س: تعريف.
١٦. م: + و صرّح بأنّ الغير المتناهي مطلقاً.
١٧. م: ـ مرتّبة.

لاستلزامه للغير المتناهي المرتّب؛ فلعلّ الشارح حمل غير المتناهي في الإدراكات على المعنى المشهور حتّى منع على[۱] ما يشعر به عبارته؛ و فيه ما فيه؛ و غفل[۲] أو تغافل عمّا قرّره في رسالة إثبات الواجب؛ و سيقرّره من أنّ غير المتناهي مطلقاً محال؛ فمنع الاستحالة /25A/ المقرّرة[۳]؛ نعم يرد على المصنّف ما أشرنا إليه؛ و يمكن توجيهه بوجهٍ؛ و للكلام من الجانبين مجال.[۴]

ثمّ لمّا كان إبطال هذا الشقّ بهذا الوجه جدلياً[۵] و المقدّمة المأخوذة مشهورة[۶] مسلّمة عند الخصم، لم يكن لأمثال هذه المناقشات[۷] نفعٌ بيّنٌ مع أنّ المستدلّ أشار إلى إثبات ذلك بوجهٍ آخرَ بقوله: «ثمّ الإدراك» إلى آخره.[۸]

ثمّ لما كان باقي الإيرادات[۹] التي أوردها معلوم الجواب بما قرّرناه[۱۰] تركناها و ما نقلناها بعبارته؛[۱۱] فما[۱۲] طوّلنا الكتاب بها.

و المشهور في الاستدلال على هذا المطلوب أمر آخر لا ما ذكره المصنّف في المطارحات؛ و تقرير الدليل المشهور أنّا نتصوّرَ أُموراً لا وجود لها في الخارج؛ و نحكم[۱۳] عليها بالأحكام الثبوتية؛ و المحكوم عليه بالصفة[۱۴] الوجودية يجب أن يكون موجوداً؛ لأنّ ثبوت صفة الشيء[۱۵] فرعُ ثبوته؛ و إذ ليست في الأعيان فهي في الأذهان. فثبت القول بالوجود الذهني. [۶۳]

و اعلم أنّ المنكرين للوجود الذهني استدلّوا بأنّه لو كان للأشياء وجود في الذهن لزم

---

۱. س: + بطلان.	۲. س: عللى.	۳. م: المعرن.

۴. م: + فإنّ استوآء النسبة لايستلزم حصول الكلّ بالفعل لجواز أن يكون الكلّ بالقوّة.

۵. س: جدلنا.	۶. س: المشهورة.	۷. س: المنافيات.

۸. ح. ـ ثمّ بعد مدّة مديدة مضت. . إلى آخره.	۹. ج: + ظاهرة مشهورة.

۱۰. ح: ـ التي أوردها... قرّرناه؛ م: ما قررنا.	۱۱. ج: ـ و ما نقلناها بعبارته.

۱۲. ح: و ما.	۱۳. م: يحكم.	۱۴. س: بصفه.

۱۵. ح: لشي

حصولُ المقدار العظيم في المحلّ الصغير عند تصوّر الجبل[1].

و أيضاً: يلزم أن يكون الذهن حارّاً و[2] بارداً عند حصول الحرارة و البرودة فيه؛ و كذا[3] مستقيماً و معوّجاً عند تصوّر الاستقامة و الاعوجاج إلى غير ذلك من الصفات المضادّة المنفيّة عنه؛ لأنّ وجود هذه الأشياء في المحلّ يوجب اتّصافَ المحلّ بها.

و أُفيد في الجواب[4] عن الأوّل أنّ الحاصل من الجبل[5] العظيم في ذهننا ثلاث صور؛ فالجبل[6] في الذهن غير متّصف بالعِظَم.

و أورد الشارح في بعض تعليقاته كلاماً عجيباً[7] لا بأس بنقله[8] مع الإشارة إلى فساده لئلّا يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء اثره.

قال: نحن إذا راجعنا[9] وجداننا لم‌نجد فينا حالَ تخيّل الجبل إلّا صورة وحدانية[10] متقدّرة بمقدار الجبل الموجود في الخارج؛ و ليس فينا[11] للجبل صورة و لمقداره صورة[12] و لنسبته إليه صورة أُخرىٰ؛ و القول بحصول تلك الصور فينا مع عدم شعورنا إلّا بصورةٍ واحدةٍ[13] سفسطةٌ ظاهرةٌ. نعم العقل ينتزع من هذه الصورة الخيالية[14] الجبلَ الكلّيَ و المقدارَ[15] و النسبةَ بينهما؛ و أمّا الجبل الجزئي فلايمكن تخيّله إلّا بمقداره و لاتتمكّن القوّة الجسمانية من تجريده عن اللواحق المادّية[16] كالكمّ؛ و لذلك صرّح الحكماء بأنّ الجسم ليس بمحسوسٍ، بل إنّما يدرك بالعقل بعد الإحساس /25B/ بعوارضه؛ و لو كان للجبل صورة في الحسّ و للمقدار صورة أُخرىٰ لكانت ذات الجسم محسوساً.

---

۱. م: الجهل. ۲. س، م: ـ و. ۳. ج: + يكون.
۴. ج: جوابه. ۵. م: الجهل. ۶. م: فالجهل.
۷. ج: + طويلا. ۸. ج: + ههنا. ۹. س، م: رجعنا.
۱۰. س: وجدانيه. ۱۱. ج: + حينئذٍ. ۱۲. ج: + اخرى.
۱۳. ج: وحدانيه. ۱۴. س: الجبالية. ۱۵. ج: ـ و المقدار.
۱۶. س: الماده.

و الحاصل: أنّ الحاصل في الحسّ[۱] أوّلاً صورة اللون؛ و الجسم الجزئي مدرك للحسّ بواسطته لا بمعنى أنّ هناك إدراكين، بل الإدراك الواحد متعلّق باللون الجزئي أوّلاً و بالذات و هو بعينه يتعلّق بالجسم ثانياً و بالعرض. فالصورة الحاصلة هذه بالحقيقة صورة العوارض على النحو الذي هي حاصلة في الجسم و إنّما ذات الجسم و حقيقته مدركة بالعقل؛ و أمّا الجسم الجزئي من حيث هو جزئي فلايدرك إلّا بالعوارض[۲]؛ لأنّ العقل لاترتسم فيه صورة الجزئي المادّي؛ و الحواسّ لاترتسم فيها إلّا صور[۳] المحسوسات.[۴] هذا هو الكلام الذي يؤول على[۵] قواعدهم.

و لصعوبة الإشكال ذهب بعضهم إلى أنّ علم النفس بمقدار الجبل في هذه الصورة بطريق التفتيش؛ بمعنى أنّ النفس تحدّست أنّ ما صورته هذا القدر الحاصل في الخيال كم[۶] يكون مقداره في الواقع؟

و ردّه بعض أفاضل المتأخّرين بأنّ علمنا بالمقدار الواقع إنّما هو بطريق المشاهدة لا بطريق القياس.

و الجواب الحق أنّ حصول الحالّ[۷] الكبير في المحلّ الصغير إنّما يستحيل إذا كان حصولاً خارجياً؛ و هذا الحصول حصول ظلّي.

و الحاصل: أنّ الممتنع حصول الكبير بحسب الخارج في الصغير؛ و أمّا حصول الذهني في الصغير فلايمتنع؛ و هذا كما أنّ حصول عين الحرارة في الذهن ممتنع[۸]؛ و أمّا الحصول[۹] الذهني فلا؛ و حصول عينها في محلّ البرودة ممتنع لاحصولها الذهني في محلّ صورة[۱۰] البرودة.

۱. م: الحسي. ۲. ج: بالعرض. ۳. ج: صورة.
۴. ج: + و هي الكيفيات. ۵. ج: إلى. ۶. س: لم.
۷. س: حالّ ۸. ج: يمتنع. ۹. م: حصول.
۱۰. م: - صورة.

و حاصله:[1] أنّ امتناع حصول الكبير في الصغير من لوازم الوجود الخارجي لا الوجود الذهني و لا المهيّة من حيث هي.

و نزيده[2] تفصيلاً و نقول: مقدار الجبل الخيالي لايقدر الخيال و إنّما يقدر[3] الجبل فيه؛ لأنّه إنّما يحصل في الخيال على وجه القيام بالجبل؛ على أنّه لو حصل في الخيال[4] مجرّداً عن الجبل أيضاً لم‌يلزم تقدّره[5]؛ لأنّ تقدّر[6] الموجود الخارجي من لوازم[7] المقدار في الخارج؛ و الجبل المقدّر به موجود في الخيال لا في الخارج[8] بوجودٍ ظلّي؛ و لا يلزم مساواة الحالّ الذهني بحسب مقداره الذهني للمحلّ[9] بحسب مقداره الخارجي؛ و كون الحلول سريانياً إنّما يقتضي انقسامَ /26A/ الحالّ بانقسام المحلّ و مساواة الحالّ من قِبَل الحصول في المحلّ لمقدار المحلّ، بل يكون مقدار المحلّ بعينه مقدار الحالّ؛ و صورة الجبل من حيث الحصول في الخيال متقدّر بمقدار الخيال؛ و هو من هذه الحيثية لايزيد عليه؛ و الإدراك لايتعلّق به من هذا الوجه، بل من حيث هو في نفسه؛ و هو في نفسه متقدّر بالمقدار العظيم؛ و التقدّر بالمقدار الصغير إنّما عرض له من قِبَل المحلّ؛ و النفس لاحظت[10] الحاصلَ في الخيال لا على وجه الحصول في الخيال[11] حتّى يلاحظه كالصورة المنقوشة فيه، بل يلاحظه من حيث هو مع قطع النظر عن اللواحق المكتنفة له بحسب الحلول فيه؛ فإنّ ملاحظته على هذا الوجه ملاحظة كما هو في نفسه لا كما صار بواسطة العروض في المحلّ.

و أقول: قوله: «نحن إذا راجعنا[12] وجداننا لم نجد فينا حال[13] تخيّل الجبل إلّا صورة وحدانية[14] متقدّرة بمقدار الجبل الموجود في الخارج» كلام لاينبغي أن يفوّه[15] به عاقل

---

۱. ج: ملخّصه.
۲. س: يزيده.
۳. س: يقدر.
۴. ج: ـ على وجه القيام... الخيال.
۵. ج: + به؛ س: بقدره.
۶. ج: تقدير.
۷. ج: + وجود.
۸. م: ـ لا في الخارج.
۹. ج، م: ـ بحسب مقداره الذهني للمحلّ.
۱۰. م: لاخطب.
۱۱. ج: ـ في الخيال.
۱۲. س: رجعنا.
۱۳. س: حاله.
۱۴. م: وجدانيه.
۱۵. م: يفود.

فضلاً عن فاضل؛ إذ من البيّن أنّ الحالّ في المحلّ لا يمكن أن يكون أعظم من محلّه؛ و هل ذلك إلّا كما قيل:[۱] «سئل عن بعض أرباب الرساتيق الذي يعلم علمَ الرَّملِ حين امتحانه عن خاتم فضّةٍ أُخفِي عنه في الكفّ؛ فقال: في كفّك شيء صلب أبيض فيه ثقبة. فقيل له: ما هو؟[۲] فقال: إذن[۳] هو رحى.» بل هذا أعجب[۴] منه؛ لأنّ الكفّ من الخيال أكبر و الرحى من الجبل أصغر.

ثمّ ليت شعري بأنّه ما يدريك[۵] أن ليس لكلّ واحد من هذه الثلاث ـ أي الجبل و المقدار و النسبة ـ[۶] صورة على حدةٍ؛ و تكون لجميع تلك الأُمور المتباينة صورة واحدة. كيف و لو كان كذلك لما جاز زوالُ بعض تلك الصور[۷] عن الحسّ دون[۸] بعض؟!

ثم قوله: «و لذلك صرّح الحكماء بأنّ الجسم ليس بمحسوسٍ» لا يتفرّع على سابقه؛ أعني قوله: «و أمّا الجبل الجزئي فلا يمكن تخيّله إلّا بمقداره و لا تتمكّن القوّة الجسمانية من تجريده عن اللواحق المادّية» إذ هو يدلّ على أنّ الجسم يتخيّل بمقداره؛ فيكون محسوساً قطعاً[۹]؛ غايته أن لا يكون محسوساً وحده؛ فكيف يتفرّع عليه[۱۰] قوله: «و لذلك صرّح الحكماء على أنّ[۱۱] الجسم ليس بمحسوسٍ» على أنّهم لم يذهبوا إلى أنّ الجسم غير محسوس، بل ذهبوا إلى[۱۲] أنّه ليس مبصَراً أوّلياً و صرّحوا بأنّه مبصَر ثانوي؛ فيكون محسوساً لا محالة.

ثمّ لا يذهب عليك أنّه لو كان لجميع الثلاثة ـ أعني الجبل و المقدار و النسبة ـ صورة وحدانية[۱۳] في الحسّ ـ كما ذهب إليه جمعٌ[۱۴] ـ لزم[۱۵] أن تكون ذات الجسم محسوساً بها[۱۶]،

---

۱. ج: + انه قد.
۲. س، م: ـ هو.
۳. ج: قال فاذن.
۴. م: عجب.
۵. ج: يدرك.
۶. ج: + الذي هو من مقولة أُخرى.
۷. س: الصوره.
۸. س: دو.
۹. س: ـ قطعاً.
۱۰. س، م: ـ عليه.
۱۱. ج: الحكماء بأن.
۱۲. س: ـ أنّ الجسم غير محسوس بل ذهبوا إلى.
۱۳. م: وجدانيه.
۱۴. ج: ـ جمع.
۱۵. ج: يلزم أيضاً.
۱۶. س: محسوساتها.

كما أنّ المقدار و النسبة /26B/ محسوسان بها و قد صرّح بخلافه.

و قوله: «و هو بعينه يتعلّق بالجسم ثانياً و بالعرض[۱]» ينافي ما نقل عن الحكماء آنفاً من أنّ الجسم ليس بمحسوسٍ؛ لأنّه إذا تعلّق ذلك الإدراك[۲] الحسّي المتعلّق باللون[۳] أوّلاً و بالذات و بالجسم ثانياً و بالعرض لصار الجسم محسوساً، كما لايخفىٰ علىٰ مَن له أدنىٰ بصيرة[۴].

ثمّ في قوله: «و الجواب[۵] الحقّ أنّ حصول الحالّ الكبير» ـ إلى آخره ـ بحثٌ؛ لأنّه لمّا سلّم أنّ الصورة الحاصلة في الخيال من الجبل متقدّرة[۶] بمقدار الجبل يلزم حلولُ أمرٍ كبيرٍ بمقدار[۷] الجبل في محلّ صغير؛ و استحالة ذلك من أجلى البديهيات؛ و ليس هذا[۸] نظيراً لحصول[۹] صورة الحرارة و صورة البرودة في الذهن كما توهّمه؛ لأنّ المجيب لايسلّم[۱۰] أنّ الذهن يصير بقيام صورة الحرارة حارّاً و بقيام صورة البرودة بارداً؛ فلم يلزم من اجتماع الصورتين فيه اجتماعُ الحرارة و البرودة الذي هو الخلف[۱۱]؛ و لو سلّم أنّ حصول[۱۲] صورة الحرارة في الذهن يقتضي كونَ الذهن حارّاً و حصول صورة البرودة فيه[۱۳] يقتضي كونَه بارداً[۱۴] لم يسمع منه الجواب المذكور[۱۵]؛ و لايجديه الفرقُ بين حصول الصورة و حصول العين؛ و هو نفسه يسلّم أنّ صورة الجبل في الخيال متقدّرة بمقدار الجبل[۱۶]؛ فيلزم لا محالة حلولُ الحالّ الكبير في المحلّ الصغير الذي هو الخلف؛ و لا ينفعه كونُ الحصول ذهنياً؛ فتدبّر و تبصّر.

و قوله: «فمقدار الجبل الخيالي» ـ إلى آخره ـ[۱۷] يقوى ما أوردناه عليه تقويةً ظاهرةً؛

---

۱. م: بالفرض.
۲. س، م: الأمر.
۳. م: بالكون.
۴. ج: بصارة.
۵. ج: ـ الجواب.
۶. م: متقدر.
۷. م: كمقدار.
۸. س: هناك.
۹. م: لحصولي.
۱۰. ج: لانسلم تسلم.
۱۱. س: خلف.
۱۲. س: الحصول.
۱۳. ج: ـ فيه.
۱۴. س: + و.
۱۵. م: ـ المذكور.
۱۶. س: الجبال.
۱۷. ج: ـ إلى آخره.

لأنّه[۱] لمّا لم يقدّر الخيال كان الخيال باقياً على مقداره الصغير؛ و لمّا تقدّر صورة الجبل الحاصل فيه كان الصورة الحالّة فيه كبيراً لا محالة؛ فيتّضح حلولُ أمر كبير في محلّ صغير إيضاحاً[۲] ظاهراً.

ثمّ قوله: «و صورة الجبل» إلى قوله: «و هو في نفسه[۳] متقدّر بالمقدار العظيم» يقتضي أن يكون مقدارها مساوياً لمقدار الخيال لا يزيد عليه بسبب أنّها حالّة فيه؛ و يلزم أيضاً أن يكون مقداره كبيراً مساوياً لمقدار الجبل؛ لأنّ له هذا المقدار[۴] في نفسه؛ فيجتمع فيه حينئذٍ مقداران متنافيان لشيئين؛ و اجتماعهما كيف ما كان بديهيّ البطلان؛ و اختلاف السبب[۵] ليس من الحيثيات التي يصحّح اجتماعَ المتنافيين على ما نصّ عليه العلّامة المحقّق الشريف؛[۶] و كان هذا[۷] الشارح بجلالته سمع لفظ «الحيثية» و لم يعرف موضع استعمالها: فاستعملها[۸] في ما لا يناسبها كما ورد في المثنوي حيث قال:[۹] /27A/

آن يكى در وقتِ استنجا بگفت	كه مرا با بوي جنّت ساز[۱۰] جفت
گفت شخصى: نيک وِرد آورده‌اى[۱۱]	ليك سوراخِ دعا گُم كرده‌اى[۱۲]
ورد بينى باشد اين اى ذوفنون	ورد بينى را تو[۱۳] آوردى به كون

هذا ما يحضرنا الآن[۱۴] في بيان مفاسد[۱۵] ما ذكره[۱۶] من الهذيان في[۱۷] معارضة صدر[۱۸] أعاظم الزمان و إن كان كلامه[۱۹] حقيقاً بالإعراض دون الاعتراض.[۲۰]

---

۱. م: لا
۲. م: ايضا.
۳. س، م: ـ في نفسه
۴. م: ـ لأنّ له هذا المقدار.
۵. س: النسب.
۶. ج: السيد الشريف العلامة.
۷. ج: ـ هذا
۸. م: فاستعمالها.
۹. ج: ـ حيث قال.
۱۰. س، م: باد
۱۱. م: آورده
۱۲. م: كرده.
۱۳. م: تر
۱۴. م: لآن.
۱۵. م: مفاسدها
۱۶. م: ذكر.
۱۷. س: من؛ م: من من.
۱۸. ج: ـ صدر.
۱۹. م: ـ كلامه
۲۰. ج: + هذا.

ثمّ الشارح بطول سلامته لمّا أورد عليه ما أوردناه من الإيراد أراد ردّه؛ فأفاد قائلا: «إن أردتم أنّه يلزم حلولُ الكبير حالَ كونه كبيراً في الصغير فهو ممنوع؛[1] لأنّه حالَ حلوله في الخيال صغير و إن كان في الخارج كبيراً؛ و إن أردتم أنّه يلزم حلولُ الكبير حالَ صِغَره فيه؛ فليس مستحيلاً؛ و[2] لايلزم من ذلك أن لايكون الكبير مدركاً بالذات؛ لأنّ هذه الصورة المدركة بالذات كبيراً إذا وجد في الخارج.»

ثمّ قال: «إنّي ذكرتُ أنّ المقدار الحاصل في الخيال لايكون كلّياً، بل يكون مقداراً معيّناً مساوياً للجبل الخارجي؛ و هذا إشارة إلى دليلٍ دالٍّ على مساواة مقدار الجبل الذهني للجبل الخارجي.

و توضيحه: أنّ الكلام في حصول مقدار الجبل في الخيال[3]؛ و إذا لم يكن المقدار الذي للجبل حاصلاً في الخيال[4] على الوجه الكلّي؛ فيكون مقداراً مساوياً للمقدار الخارجي للجبل؛ و هذا المعترض حذف هذا الدليل و اعترض بما لايفوّه به عاقل[5].

و أمّا قصّة الرمّال: فإنّ المشهور نسبة[6] ذلك و أمثاله إلى بعض أولاد الصدور بشيراز[7]، و هو ابن المولى أوحد الدين[8]، كان صدر السلطان[9] السعيد شاه شجاع؛ و المحكيّات منه من هذا القبيل مشهور؛ على أنّه لاينكر أنّه كما يكون في البلاد الكثيرة[10] بُلّه و عقلاء كذلك في الرساتيق، لكنّ مثل هذا بالذين انحرفت أمزجتهم[11] و احترقت أخلاطهم بسبب فساد الستّة الضرورية[12] أولى؛ فليتفحّص أيّهم[13] و من هم.»

و أقول: لعمرك أنّ ما أوردنا على كلامك ممّا[14] نقلناه و تركناه لمزيد[15] سخافته ظاهر.

---

۱. م: الصغير فممنوع. ۲. م: اذ. ۳. س: الجبال.
۴. س: حاصلا من الجبال؛ م: حاصلا فى الجبال. ۵. س: عادل.
۶. س: يشبه. ۷. س: بشيراء. ۸. س: أوحدى الذين.
۹. س، م: صدرا للسلطان. ۱۰. م: الكبير. ۱۱. س: أوجتهم.
۱۲. س: الصوريّة. ۱۳. م: انهم. ۱۴. م: بما.
۱۵. س: بمزيد.

جدّاً لا يشتبه[۱] على أمثالك أبداً[۲] جلالك؛ و المنع بعد ذلك لايليق بحالك؛ فكأنّه[۳] لم يبق ما قرّرته[۴] آنفاً في خيالك؛ فاشتدّ استبدادك بما ينافي مقامك[۵].

ثمّ[۶] الذي يفيده الترديد الذي أتيتَ به أنّ صورة الجبل حالَ كونه في الخيال[۷] صغير؛ و ظاهر أنّ هذا مع أنّه مخالف لما مضىٰ ممّا حقّقته[۸] آنفاً لايدفع[۹] الشبهة أصلاً و يرد عليه ما أورد أوّلاً؛ فإنّك /27B/ لو رجعتَ عمّا أضررتَ[۱۰] عليه من أنّ الجبل حالَ كونه في الخيال كبير ـ على ما حقّقت و قرّرت مراراً و أخذت و أعدت تكراراً و تذكاراً ـ لزم عليك ضرورةَ أن لايكون المدرك بالذات كبيراً[۱۱]؛ و كون تلك الصورة كبيرة على تقدير وجودها في الخارج ممّا لاينفعك أصلاً.

ثمّ بجنابك[۱۲] إنّي ما وجدتُ الدليل الذي ذكرتَه في ما بلغ[۱۳] إليّ[۱۴] أوّلاً من فوائدك؛ و ليته لم يبلغ الآن أيضاً؛ فإنّه ضعيف سخيف جدّاً و لايفيد شيئاً أصلاً؛ و الملازمة التي هي مبناه غير مسلّم باطل؛ فإنّا لانسلّم أنّه لو لم يكن المقدار الخيالي كلّياً لزم كونه مساوياً للمقدار الخارجي. [۶۴] أما[۱۵] يحكم إنصافكَ على أنّ كلامك مع ما فيه من مخالفة أوائل العقول منافٍ لما يفيده[۱۶] الترديد الذي أوردت آنفاً.

ثمّ إنّ النسبة التي أفادها في قصّة الرمّال غير منافٍ لما حكيناه. فلعلّه[۱۷] كان من أولاد الرساتيق من قرية دوان أو ما يقربها، و قد تصدّر بشيراز؛ و مثل هذا يقع كثيراً في كثير من الأزمنة الفاسدة كماترىٰ.

---

۱. س: لايشبهه. ۲. م: أبد. ۳. م: و كأنه.
۴. م: + لك. ۵. م: مقالك. ۶. س: + ان.
۷. م: الجبال. ۸. س: حقيقته؛ م: حققه. ۹. س: لايرفع.
۱۰. س: رجعت ممّا أضرب. ۱۱. م: كثيراً.
۱۲. س: بحياتك؛ و في مخطوطة «م» الكلمة مهملة يمكن أن يقرأ: «بحياتك» و «بجنابك».
۱۳. س: يلزم. ۱۴. م: ـإلىّ. ۱۵. س: ابا.
۱۶. م: يفيد. ۱۷. س: فعله.

ثمّ إنّ فساد الأسباب الستّة الضرورية بأهل الرساتيق سيّما الدواني الأراذل منهم أليق؛ و الانحراف كما يكون من الاحتراق و الحرارة[١]، كذلك يكون من فرط الغلظة و الفجاجة و الجمودة و البرودة و الفصاصة؛ و ربّما يجتمع الانحرافان في واحد أو جهة[٢] من جهتين. أما[٣] تعرف الذي غلب عليه البلادة و البلاهة و الغلظة و الجمودة و الفجاجة؛ فاشتهى التشبيه[٤] بالأصحّاء و الأذكياء؛ فتبادر إلى البلادة[٥]؛ فاحترق شيء ممّا فيه. ثمّ انحرف ثانياً من جهةٍ أُخرىٰ مع بقاء البلادة و البلاهة[٦] الأولىٰ[٧]؟! فليتفحّص عن هذا ماذا حاله؟ أ بقي جلاله أم زال كماله؟[٨]

و قد يجاب عن ساير أدلّة المنكرين بأنّ حصول حقائق[٩] الأشياء في المحالّ يوجب اتّصافها بها[١٠]؛ و أمّا حصول صورها و أشباحها فلايوجب؛ و الموجود في الذهن إنّما هو الصور.

و الحق أنّه ليس بحقٍّ عندالمصنّف:[١١] <فإنّه يلزم أن يكون ما عندك من الشيء[١٢] الذي أدركته مطابقاً له في المهيّة، و إلّا لم تكن أدركته كما هو.> [٦٥]

في هذا المطلب[١٣] أبحاث كثيرة[١٤] لايليق إيرادها هيهنا و إنّما طوّلنا بذكر ما ذكرنا من نقل كلام الشارح و إبطاله لئلّايزلّ أقدام الأفهام بهذا الكلام الهائل الذي ليس تحته طائل؛ فلنرجع إلى ما كنّا بصدد شرحه و نقول: تقرير هذا الطريق من الطرق الدالّة على تجرّد النفس و تحريره أنّ العلم إنّما هو بحصول /28A/ الصورة فيك؛ و تلك الصورة يجب أن تكون مطابقاً لذي الصورة و إلّا لم تكن عالماً به.

---

١. س: الحراه. ٢. س، م: جد. ٣. م: انما.
٤. س: الشبيه. ٥. س، م: البلادر. ٦. س: الجاهلية.
٧. م: الاوفى. ٨. ج: ـ ثمّ الشارح بطول سلامته لمّا... كماله.
٩. ج: + هذه. ١٠. س، م: ـ بها.
١١. ج: و الحق أن هذا الجواب لايخلو عن وهن. ١٢. م: المشي.
١٣. ج: البحث. ١٤. س: + و.

<و عقلتَ معاني كثيرة[١] يشترك فيها كثيرون> كالحيوانية؛ <فإنّك عقلتَها على أن[٢] تستوي نسبتها إلى الفيل و الذبابة[٣] فصورتها عندك غير ذات مقدار؛ لأنّها تطابق[٤] الصغير و الكبير.> و فيه بحث:

أمّا أوّلاً: فلأنّه لمّا جاز أن تكون صورة واحدة[٥] لامقدار لها[٦] مطابقاً[٧] للحقائق المختلفة المتقدّرة بالمقادير المختلفة،[٨] كصورة الحيوان للفيل و الذبابة بالمعنى[٩] الذي ذكره الشارح: و هو أن يكون الحكم المقارن لتلك الصورة صادقاً؛[١٠] فلِمَ لايجوز أن تكون الصورة التي لها مقدار مخصوص بواسطة محلّها[١١] مطابقاً للصغير و الكبير بالمعنى المذكور: و الحقّ أنّ معنى المطابقة ليس ما حسبه الشارح.

و أمّا ثانياً: فلأنّه لم‌يلزم من الدليل ـ على ما فهمه الشارح و حسب[١٢] ما[١٣] ذكره في المطارحات ـ أن يكون كلّ علمٍ بحصول[١٤] صورةٍ؛ فيحتمل أن يكون العلم بالكلّيات بزوال الصورة: و حينئذٍ لم‌ينتظم[١٥] ما ذكره. [٦٦]

و بالجملة: ذهب المصنّف[١٦] إلى أنّ الكلّيات[١١] صور[١٩] غير مقدارية حاصلة فيك.[١٩] <فمحلّها منك أيضاً غير متقدّر و هو نفسك[٢٠] الناطقة.> و[٢١] لو كانت هذه الصورة منطبعة[٢٢] في جرمٍ لزم[٢٣] وضعٌ خاصٌّ و مقدارٌ خاصٌّ؛ <لأنّ ما لايتقدّر لايحلّ في جسمٍ>

---

١. ح: ـ كثيرة.
٢. ح: وجه.
٣. س: الزبابه.
٤. ح: لاتطابق.
٥. ج: + مع أن لها حقيقة واحدة؛ س: + و.
٦. ح: ـ لامقدار لها.
٧. س: ـ مطابقاً؛ م: مطابقه.
٨. ج: ـ المتقدّرة بالمقادير المختلفة.
٩. س: بمعنى.
١٠. ح: الحكم المقرن لذلك التصور حقاً مطابقاً؛ م: الحكم المقارن لذلك التصور تكون تلك الصورة مطابقاً له حقاً.
١١. ح: محالها.
١٢. ح: ـ ما فهمه الشارح و حسب، س: حسابه؛ م: حسبانه.
١٣. م: ـ ما.
١٤. س: لحصول.
١٥. ح: ينتظم.
١٦. ج: ـ المصنّف.
١١. م: للكليات.
١٨. س، م: صورة.
١٩. ج: ـ حاصلة فيك.
٢٠. ح: النفس.
٢١. ح: إذ.
٢٢. ج: المطلقه.
٢٣. ح: ـ لزم.

متقدّرٍ. هذا إذاكان الحلول حلول السريان.

و أعلم أنّ في[١] الدليل أنظار كثيرة ظاهرة؛ و تقريره بوجهٍ يندفع عنه جميعها لا يسعه المقام؛ فَلْنُعرض عنه.

و بالجملة؛ ظهر ممّا تلوناه[٢] عليك من الدلائل أنّ نفسك غير متقدّر؛ و هو أمر وراء البدن؛ <فنفسك غير جسم؛> إذ كلّ جسم متقدّر؛ <و لا جسمانية و لا يشار إليها لتنزّهها[٣] عن الجهة؛> إذ ليس لها جهة خارجة عن البدن؛ و ذلك ظاهر؛ و قد مرّ أنّه ليس في البدن.

و كلّ جسماني فهو منقسم[٤] و في جهة؛ <فهي[٥] أحديّة> غير منقسمة إلى الأجزاء الخارجية الغير المتمائزة إلّا بحسب التعقّل كالهيولىٰ و الصورة؛ و يحتاج إليها القُوىٰ و البدن؛ فهي <صمديّة؛> إذ «الصمد» المحتاج إليه لغةً؛ و ليست لها أجزاء متبائنة في الوضع؛ <فلا تقسمها[٦] الأوهام أصلاً.>[٧]

و يحتمل أن يراد بالأحديّةِ[٨] الصمديّةُ المنسوبةُ إلى الأحد[٩] الصمد الذي لم يلد و لم يولد؛ و لقد وردت[١٠] النسبة في التنزيل في مواضع منها قوله تعالى: ﴿وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى﴾؛ و منها قوله تعالى[١١] في حقّ المسيح: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ[١٢] وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَيهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٍ مِنْهُ﴾؛ و منها قوله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِن أَمْرِ رَبِّى﴾؛ و تفسير الشارح /28B/ خطأ، لاستلزامه التكرار من وجوه.

لا يقال: النفس إن كانت داخلة في البدن كانت جسماً أو جسمانيةً؛ و كذا إن كانت خارجة.[١٣]

---

١. ج: + هذا.
٢. س، م: تلوتها.
٣. ج: لتبريها؛ م: لتبرئها.
٤. ج: ينقسم.
٥. ج: و هي.
٦. س: فلايعنمها.
٧. ج: + و ما أفاده الشارح من أنّ القسمة الوهمية قد تكون في الأجزاء الغير المتبائنة غير صحيح.
٨. ج: بالاحد.
٩. س: حد.
١٠. ج: + تلك.
١١. ج: - قوله تعالى.
١٢. ج: + و.
١٣. ج: + عن الجسم.

لأنّا نقول: <لمّا علمتَ أنّ الحائط لايقال له أعمىٰ و لا بصير؛ فإنّ الأعمىٰ لايقال إلّا على مَن يصحّ أن يبصر؛ فالبارئ تعالى و النفوس[1] الناطقة و غيرهما ـ ممّا سيأتي ذكره ـ ليست جسماً و لا جسمانية؛ فهي لا داخلة في العالم[2] و لا خارجة، و لا متّصلة و لا منفصلة؛> إذ التقابل بين الداخل و الخارج و المتّصل و المنفصل تقابل العدم و الملكة.

<و كلّ ذلك[3] من عوارض الأجسام، تنزّه[4] عنها ما ليس بجسمٍ؛ فالنفس الناطقة جوهر.>

[5] أمّا على ما آثرتُه، فلأنّها ينوّع الإنسان؛ و أمّا على ما هو المشهور عند الجمهور، فلِما قرّروا من أنّها غير حالّ في محلّ و ما لا محلّ له لا موضوع له؛ فيكون موجودة لا في موضوع؛ و لا يعنى بالجوهر[6] إلّا هذا؛ و أمّا الشارح فقد بيّن جوهريتها بأنّ كلّ أحدٍ يعلم بالبديهة أنّه قائم بذاته؛ فليس عارضاً لأمرٍ آخرَ.

و أقول: هذا بيان عجيب[7]؛ و في هذه الإفادة إضاعة لأصل الدليل و إبطال للتجرّد؛ إذ لأحدٍ أن يقول: كلّ أحدٍ يعلم بالبديهة أنّه جلس و قام و دخل و خرج[8] و تحرّك و سكن إلى غير ذلك من خواصّ الأجسام؛ فيكون دليل التجرّد فاسداً و الدعوىٰ باطلاً[9] مجرّداً، لما مرّ.

<و لايتصوّر أن تقع إليها الإشارة الحسّية من شأنه [۶۷] أن يدبّر الجسم و يعقل ذاته بذاتها و الأشياء الخارجة؛[10]> أي المغائرة لئلّا ينافي[11] ما تقدّم[12] «بصورها»[13]؛ و فائدة[14] هذا القيد التصريح بالاحتراز عن العقول بوجهٍ آخرَ؛ فإنّها لايعقل الأشياء بصور[15] حاصلة فيها على ما ذهب إليه المصنّف.[16]

---

۱. ج: النفس.
۲. ج: ـ في العالم.
۳. ج: هذه.
۴. ج: يتنزه.
۵. ج: + لأنه نوع الإنسان.
۶. م: بالجواهر.
۷. س: عجب.
۸. م: خرج و دخل.
۹. ج: ـ أمّا على ما آثرته... باطلاً.
۱۰. ج: + عنها.
۱۱. س: لنافي.
۱۲. ج: ـ أي المغائرة لئلّا ينافي ما تقدّم.
۱۳. س: تصورها؛ م: تصورا.
۱۴. س: فائدته.
۱۵. س: ـ هذا... بصور.
۱۶. ج: ـ على ما ذهب إليه المصنّف.

فإن قلتَ: العقول خارجة عن قوله: «من شأنه أن يدبّر الأجسام».

قلتُ: خروجها بذلك لاينافي خروجها بهذا[1] القيد؛ فإنّ كثيراً مّا يخرج أمر عن تعريف بقيدين على ما هو المتعارف المشهور؛ و من الجائز أيضاً أن يكون مجموع القيدين مُخرِجاً للعقل؛ فما ذكره من أنّه ليس لهذا القيد فائدة احترازية، محلّ بحثٍ.

ثمّ ما ذكره من أنّ حصول الصورة في النفس أخصّ خواصّها، ممنوع.

ثمّ ما حسبه من أنّ التدبير بتقريره من خواصّها، محلّ مناقشةٍ. على أنّه لم‌يظهر بعد للمدبّر معنى يتحقّق عدم تحقّقه في العقول؛ و ما أضاف إلى المتن بعد قول المصنّف: «من شأنه أن يدبّر الجسم» من قوله: «بحفظ تركيبه و إيصاله إلى الكمال اللائق به بحسب الإمكان؛ و به يخرج العقول؛ لأنّها مجرّدة ذاتاً و فعلاً؛ و لم‌يعتبر التدبير /29A/ بالفعل ليشمل النفسَ بعد قطع التعلّق شمولاً ظاهراً لا بعينه» و ما حسبه ظاهراً، غير ظاهر، بل الظاهر خلافه.[2]

ثمّ الأظهر[3] أنّ[4] ما ذكره المصنّف في هذا المقام بعض أحكام النفس لا تعريفه [۶۸] كما توهّمه الشارح؛ فلا حاجة إلى شيء من هذه التكلّفات؛ فإنّ المعرِّف يجب أن يكون بيّن الثبوتِ للمعرَّف بيّن الانتفاءِ عن جميع ما عداه، كما تقرّر في موضعه.

ثمّ أشار المصنّف[5] إلى تنبيهٍ إشراقي على تجرّد النفس و قال: <و[6] كيف يتوهّم الإنسان هذه المهيّة القدسية جسماً، و الحال أنّها إذا طربت طرباً روحانياً تكاد تترك عالم الأجسام و تطلب عالم[7] ما لايتناهى؟!>

---

۱. ج: على أنّه لم‌يظهر بعد للمدبّر معنى يحقّق عدم تحقّقه في العقول.
۲. ج: ـ القيد فإنّ كثيراً مّا يخرج... خلافه.
۳. س: ـ الأظهر.
۴. ج، م: ـ أنّ.
۵. ج: المصنف أشار.
۶. م: ـ و.
۷. م: ـ عالم.

الفصـل الثاني

في قُوى النفس الثابت بالبرهان وجودها و تجرّدها

و فيه مباحث ثلاثة:

المبحث الأوّل

[في قُوى النفس الإنسانية]

>أعلم أنّ النفس لها قُوىٰ.< لايخفىٰ أنّ لها قُوىٰ[1] كثيرة علىٰ رأي الحكماء؛ و هي طبيعية و حيوانية و نفسانية؛ و المصنّف ما تعرّض[2] لكلّها[3] و اقتصر على بعضها.

و[4] كتب[5] الشارح على حواشي بعض نُسَخه: «أنّ وجه ذلك أنّ ساير القُوىٰ لشهرتها[6] و كثرة دورانها و زيادة عمومها معلومة؛ فلا[7] حاجة في هذا المختصر إلى[8] التعرّض لها[9] و

---

١. س: قوه؛ م: قوي.
٢. م: يعرض.
٣. س: بكلها.
٤. س: - و.
٥. س: قول.
٦. م: بشهرتها.
٧. س: و لا.
٨. س: - إلى.
٩. س: بها.

بسطها.»

و أقول: إنّ وجهه قبيح جدّاً؛ و كون القُوى[۱] الطبيعية أشهر و[۲] أكثر دوراناً[۳] من الحواسّ الخمسة الظاهرة غير ظاهر؛ و العموم بعمومه[۴] لايوجب الأعرفية.

ثمّ في تعريفه بقوله: «فلا حاجة» ـ على ما مرّ ـ مناقشة ظاهرة؛ اللّهمّ! إلّا أن يعتبر التفريع؛ و ظنّي[۵] أنّ التعرّض[۶] بهذه القُوىٰ دون غيرها لأنّها داخلة في معرفة أحوال النفس[۷] قصدها حيث يظهر بهذا أنّها يدرك الجزئيات و يتنزع الكلّيات بمدركاتها؛ و هذه الإدراكات مفاتيح يتفتّح[۸] بها أبواب معارف كثيرة و أحوالها؛ فاعرفه.[۹]

<من مدركات ظاهرة> الوجود؛ فإنّ في إثباتها لايحتاج إلى استدلال احتياج القُوى الباطنة إليها؛ و ما ذكره الشارح من ظهورها باعتبار محالّها[۱۰] أو باعتبار مدركاتها غير[۱۱] ظاهر.

و هذه القُوىٰ <هي الحواسّ الخمس> المعلومة وجودها فينا يقيناً؛ <و هي اللمس> و[۱۲] تدرك بها الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و الخفّة و الثّقل و الملاسة و الخشونة و الصلابة و اللّين و الهشاشة و اللزوجة و تفرّق الاتّصال و عوده؛ و ذهب بعضهم إلى أنّ الإحساس بالكيفيات الأربع و الخفّة و الثّقل أوّلي و الباقي محسوسة تبعاً[۱۳].

و قيل: إنّ اللامسة قوّة واحدة.

و قيل: لا، بل هي قوىٰ مختلفة منحصرة في أربع أو خمس، يدرك بكلٍّ منها جنساً من التضادّ.

و تحقيق ذلك ليس من المهمّات حتّى نتكلّم عليه.

---

۱. م: قوى. ۲. س: في. ۳. س: دورانها
۴. م: قوى. ۵. م: اظن. ۶. م: التعريض.
۷. س، م: ـ النفس. ۸. م: يفتح. ۹. ج: ـ لايخفىٰ أنّ لها قُوى... فاعرفه.
۱۰. ج: محلّها. ۱۱. م: ـ غير. ۱۲. م: ـ و.
۱۳. ح: بالتبع؛ س: ـ تبعاً.

و هذه القوّة منبثّة في جميع البدن[١] بحسب[٢] انبثاث /29B/ الروح الحامل لها[٣] إلّا ما يكون عدم الحسّ أنفع له كالعَظْم و الكبد و الطحال و الكلّية و الرية.

قال الشارح: «لايصحّ بقاء الحيوان بدون القوّة[٤] اللامسة؛ لأنّه مركّب من العناصر؛ و صلاحه ببقاء الاعتدال و فساده بارتفاعه بسبب غلبة أحد العناصر؛ فلابدّ من قوّة تميّز بين ما[٥] يناسب مزاجه و ما يضادّه ليطلب الأوّل و يهرب من الثاني.»

و أقول: ما ذكره[٦] لايدلّ على عدم صحّة بقاء الحيوان بدون اللامسة؛ و لو تمّ هذا الدليل[٧] دلّ[٨] على وجودها في النبات[٩]، بل في الجماد[١٠]؛ فإنّها أيضاً مركّبة من العناصر، و صلاحها ببقاء الاعتدال و فسادها بارتفاعه.

ثمّ قال: «و هذه القوّة يدرك ما يؤثّر فيه بالمضادّة؛ و ذلك التأثير موقوف على المماسّة. فلو كان الملموس مثل اللامس في الكيفية لم‌يتأثّر[١١] منه؛ فلايدركه و إلّا لاجتمع فيه مثلان؛ و هو محال.»

و أقول: لزوم اجتماع المثلين ممنوع؛ و إنّما يلزم لولزم أن يجتمع الكيفية[١٢] الطارية مع الكيفية الحاصلة؛ و ليس كذلك؛ كيف و لولزم[١٣] ذلك[١٤] لوجب أن لايتأثّر بالمضادّة[١٥] أيضاً و إلّا لاجتمع فيه ضدّان؟!

و أيضاً: إن أُريد[١٦] باللامسِ العضوُ ـ كما هو الظاهر و يدلّ عليه قوله في ما بعد ـ فعدم[١٧] التأثّر[١٨] و الإدراك ممنوع؛ و كذا ما ذكره في بيانه؛ أعني قوله: «اجتمع فيه المثلان»

---

١. ج: + و الاعضاء. ٢. ج: حسب. ٣. س: بها.
٤. ج: ـ القوّة. ٥. س: ـ ما. ٦. س: ذكرته.
٧. ج: ـ الدليل. ٨. ج: لدل. ٩. ج: النباتات.
١٠. ج: الجمادات. ١١. في مخطوطة «م» الكلمة مهملة يمكن أن يقرأ: «لم‌يباشر».
١٢. م: كيفية. ١٣. س: ـ أن يجتمع... لو لزم؛ م: + أن يجتمع.
١٤. م: ـ ذلك. ١٥. س: في المضادة. ١٦. م: أراد.
١٧. س: فقدم. ١٨. م: التاثير.

فإنّ كيفية العضو حالّة فيه و الكيفية الملموسة بل صورتها حالّة في القوّة اللامسة؛ فلم يتّحد محلّهما؛ فكيف يلزم اجتماع المثلين؟! و ليس تكيّف الآلة بالكيفية الملموسة من شرائط الإحساس بها كما حقّق في موضعه.

و إن أُريد باللامسِ القوّةُ اللامسةُ، فقوله: «لاجتمع فيه المثلان» أيضاً ممنوع، لعدم تماثلهما[1]. إمّا بناءً على عدم اتّحاد مهيّتهما[2] كما[3] ذهب إليه جمعٌ و إمّا بناءً على أنّ التماثل هو الاتّحاد في المهيّة و نحو[4] الوجود لا في المهيّة فقط كما صرّح به السيّد[5]؛ و لو سلّم، فلانسلّم امتناع اجتماع المثلين بهذا الطريق و إنّما المحال اتّصاف محلّ واحد بهما[6] كما نصّ عليه السيّد[7]، و القوّة اللامسة لاتتّصف بالحرارة الملموسة.

ثمّ قال: «و لمّا كان آلة اللمس ذات كيفيات ـ لكونها مركّبة من العناصر الأربع ـ فبقدر ما يقرب من التوسّط الاعتدالي يكون إدراكه؛ فكلّما[8] كان أقرب كان إدراكه أكثر.»

و[9] أقول: لايلزم من كون آلة اللمس مركّبة من العناصر أن يكون ذات كيفيات؛ لأنّ العناصر استقرّت[10] على كيفية متشابهة في أجزاء الممتزج عند الامتزاج كما حقّق في موضعه. سلّمنا أنّها /30A/ ذات كيفيات لكن لايلزم من ذلك أن يكون ما هو أقرب من الاعتدال الحقيقي[11] أكثر إدراكاً؛ فإنّه سيصرّح بأنّ القوّة الشامّة في كثير من الحيوانات قويّة و هي في الإنسان ضعيفة جدّاً؛ و الإنسان أقرب إلى الاعتدال منها اتّفاقاً؛ فلِمَ لايجوز أن يكون الحال في القوّة اللامسة كذلك.

و إن أُريد أنّ مدركاته أكثر عدداً[12] ـ لقُربه[13] من الاعتدال على ما يشعر به قوله، لكون تأثّره[14] عن الكيفيات أكثر[15] ـ فهو كلام خالٍ عن التحصيل[16]؛ إذ لافرق بين المعتدل

---

۱. س: تماثلها
۲. س، م: مهيتها.
۳. ج: لما
۴. س: ـ نحو
۵. ج: + الشريف.
۶. س: بها.
۷. ج: + العلامة.
۸. م: قطعا.
۹. م: ـ و.
۱۰. م: استقرب.
۱۱. ج: + يكون.
۱۲. ج: ـ عدداً.
۱۳. م: كقربه
۱۴. س، م: تأثيره.
۱۵. ج: ـ على ما يشعر... أكثر.
۱۶. س: التحصل

الحقيقي و غيره[١] في هذا المعنى؛ فإنّ كلّا منهما يدرك ما يغايره ـ بناءً على ما ذكره ـ و مغائر[٢] كلّ منهما مساوٍ لمغائر[٣] الآخر. [٦٩]

<و الذوق> و هي قوّة رتّبت في العصب المفروش على جرم اللسان؛ يدرك الطعوم في[٤] الأجسام المماسّة المخالطة للرطوبة الغذائية[٥] اللعابية، إمّا بأن يفوض ذوالطعم في جرم اللسان بواسطة الرطوبة و إمّا بأن يتكيّف الرطوبة. [٧٠]

و ما أفاده الشارح ـ شكر اللّه سعيه ـ: «أنّها أهمّ الخمس للحيوان بعد اللمس» فمناسب لمذاقه كما لايخفىٰ على مَن يعرفه؛ و في ساير ما أورده في هذا الباب مناقشات لا نطوّل بذكرها.[٦] [٧١]

<و الشمّ> و هي قوّة رتّبت في زائدتي مقدّم الدِّماغ الشبيهتين بحَمَلَتَى الثَّدي؛ و يدرك الروائح[٧] إمّا بتكيّف الهواء أو بوصول أجزاء من ذي الرائحة.

و قيل: لا حاجة إلى انفعال الهواء؛ و قيل: ذلك خطأ؛ لأنّ الرائحة تصل إلي أمدٍ بعيدٍ؛ و ربّما كان الجسم ذوالرائحة[٨] صغيراً لايتحلّل منه من الأبخرة ما يشتغل تلك الأحياز الكثيرة و المسافات المتباعدة؛ فقد حكىٰ أرسطو[٩] أنّ الرَّخَمَة[١٠] انتقلت من مسافة مِأَتى فرسخٍ برائحة جيفٍ حصلت من حربٍ وقعت بين اليونانيّين؛ و دلّهم على إدراكها للجيف من المسافة المذكورة أنّه لميكن حوالى موضع المعركة رَخَمَة و لا في نحو هذا الحدّ[١١] من المسافة؛ و ذلك لكون[١٢] هذه الحاسّة في هذا الطير و كثيرٍ من الحيوانات قويّةً و في الإنسان ضعيفاً.

و اعترض على ذلك الشيخ في الشفاء و[١٣] قال: «يجوز أن يكون إدراكها للجيف

---

١. م: + و.
٢. ج: مغائره.
٣. س: لمغائره
٤. ج: من.
٥. س، م: العذبه.
٦. ج: ـ و ما أفاده الشارح... بذكرها.
٧. س: + به.
٨. س: ذو رائحه.
٩. ج: ارسطوا.
١٠. س، م: الرَّخَمه.
١١. م: ـ الحدّ.
١٢. س: يكون؛ م: لكنّ.
١٣. س، م: ـ و.

بالباصرة حين هي متخلّقة[۱] بالجوّ[۲] العالي؛ [۷۲] و ليعلم أنّ المراد بذي الرائحة الجسم المحدث للرائحة كالمسك و التفاحة، لا[۳] ما قام به الرائحة مطلقاً؛ و لذلك حكم[۴] القوم بأنّ إدراك الشامّة لايتوقّف على مماسّة ذي الرائحة.» [۷۳]

و بهذا يظهر أنّ اضطراب الشارح في هذا المقام مبنيّ على عدم تحصيله لمعنى[۵] كلام القوم.

و إنّي وجدت منسوباً إلى الشارح حاشيةً على بعض الكتب الكلامية ما هذه حكاية عبارته: «إنّ الشامّة في الحيوانات مختلفة؛ فزعم أرسطو أنّها /30B/ في الرَّخَمَة[۶] قويّة؛ و استدلّ عليه بأنّه وقع جيف في بلاد يونان لمحاربةٍ اتّفقت بين[۷] أهلها؛ فانتقلت الرخمة إلى تلك البلاد من مسافة مِأَتى فرسخ؛ فإنّ الرَّخَمَة لم تكن في هذه البلاد و حواليه بهذه[۸] المسافة؛ و الشيخ استبعده جدّاً و قال[۹]: إنّ الرخمة أدركت الجيف بالباصرة حين هي متخلّقة[۱۰] في الجوّ العالي.

و أقول: كلام الشيخ أيضاً مستبعد و يرد عليه أمور:

الأوّل: أنّه احتمال لا بيان للواقع على ما يشعر عليه سوق الكلام. مع أنّ الشيخ لم يكن في ذلك الزمان حاضراً في يونان و موضع الرَّخَمَة؛ و ليس في الأخبار[۱۱] ما يدلّ عليه؛ و حينئذٍ لا حاجة إلى هذه المبالغة، بل يكفي أن يقال: أدركت بالباصرة[۱۲] حين ارتفعت على الجبال و الظلال المانعة عن الابصار.

الثاني: أنّ زيادة الارتفاع يوجب زيادةَ البُعد عن الأرض؛ و زيادة البُعد مُخِلّ بالرؤية؛ فالمبالغة التي أشارإليها مُخِلّ بغرضه.

---

۱. ج: محلقه؛ س: متخلفه. ۲. ج: في الجو. ۳. م: الا.
۴. س: حكموا. ۵. س: بمعنى. ۶. م: الرَّخَمَة.
۷. س: به. ۸. س: لهذه. ۹. س: فقال.
۱۰. س: متحلفه. ۱۱. م: الاخيار.
۱۲. س: بالبصر؛ هامش «س»: بالباصرة.

الثالث: أنّه يلزم أن يكون هذا الحيوان يبصره رائياً من مسافة زائدة بكثيرٍ على مِأتَى فرسخٍ خصوصيات المرئي؛ فيعرف[١] أنّ ما يراه جيفة[٢] و يميّزها عن غيرها.

و في هذا بُعدٌ لايخفىٰ؛ فإنّا لو سلّمنا إمكان رؤية جيفة صغيرة[٣] بهذا[٤] البُعد، فإمكان تشخيصها و تميّزها عن غيرها[٥] غير مسلّم.

فظهر أنّ كلام الشيخ بعيد جدّاً؛ و هو أبعد ممّا زعمه أرسطو؛ فالأولىٰ أن يقال: إنّ هذا الحيوان[٦] لجوعه اضطرب و تحرّك إلى كلّ جانب؛ فوقع على تلك الجيفة اتّفاقاً؛ و يحتمل أيضاً أن يكون وقوعه على تلك الجيفة برياحٍ عاصفةٍ[٧] أسقطه[٨] إلى ذلك الموضع؛ و هذان الوجهان أقرب كثيراً من كلّ من الوجهين المنقولين.

ثمّ إنّ الذي نقل عن بعض من أنّ الرَّخَمَة انتقلت إلى تلك البلاد بدلالة الجنّ و الشيطان، فلعلّه كناية و رمز.

و[٩] يحتمل أن يكون غرضه الوجه الأوّل الذي قلتُه تشبيهاً للطبيعة بالجنّ و الشيطان؛ و وجوه[١٠] الشبه كثيرة.» انتهىٰ مقالته بعبارته.

و أقول: ليس شيء ممّا أورده بشيءٍ و لايرد شيء من إيراداته، و ردّها ممّا لايخفىٰ على أولي النُّهىٰ.

أمّا الأوّل: فلأنّ الحاجب المانع ليس هو الجبال[١١] و الظلال فقط على ما أوهمه أو توهّمه، بل هذا وجدته الأرض أيضاً؛ فإنّها حاجبة حاجزة مانعة؛ و رؤية البعيد بهذه المسافة تحتاج إلى ارتفاع كثير؛ [٧۴] و لعلّ مبالغة الشيخ الرئيس في هذا[١٢] لهذا؛ و لو لميكن الإتيان بالبرهان على هذا و تعيين كمّية البُعد و الارتفاع في الصورة المصوّرة

---

١. م: و يعرف.
٢. م: صفه.
٣. م: صفه.
۴. م: لهذا.
۵. س، م: ـ عن غيرها.
۶. س: الجواب؛ هامش «س»: الحيوان.
٧. س: عاطفه.
٨. م: أسقط.
٩. س: ـ و.
١٠. م: وجه.
١١. س: الخيال.
١٢. م: + و.

خروجاً عن الصناعة لأتينا بهذا.

و أمّا الثاني: /31A/ فلأنّا لو سلّمنا أنّ زيادة الارتفاع يوجب زيادةَ البُعد عن الأرض؛ فلانسلّم أنّ هذا يوجب زيادةَ البُعد عن المرئي؛ و هذا هو[۱] المُخلّ[۲] بالرؤية، بل نقول: زيادة البُعد عن الأرض ربّما يوجب زيادةَ القُرب من[۳] المرئي و ليكن لتصوير ذلك و توضيحه: «ر[۴] د» محيطة عظيمة أرضية في ساهرتها، و «ه» مركز الأرض، و «ز» موضع الرَّخَمَة في وجه الأرض، و «د» مطرح الجيف، و «ز[۵] د» البُعد مِأتا فرسخ؛ و يصل وتر «د ر»؛ و يخرج «ه[۶]» باستقامته إلى «ى»؛ و يخرج من نقطتَى «ز[۷] د» خطّين مستقيمين على أقلّ من قائمتين متلاقيين على «ح» محيطين بزاويةٍ أعظم من «ح ر د»[۸].

فنقول: إذا ارتفعت الرَّخَمَة من «ى ر» على سمت «ر[۹] ى» كان بُعدها عن الأرض موجباً لزيادة بُعدها عن «د»؛ و أمّا إذا ارتفعت على سمت «رح» و انتهت إلى «ح» صارت أقرب من «د» مع كون بُعدها عن الأرض أكثر؛ و ذلك لأنّ «ح د» أقصر من «ر[۱۰] د» الوتر و هو أقصر من قوس «ى د»[۱۱]. [۷۵] على أنّه لو سلّم أنّه يُخلق الطائر بوجهٍ استلزم زيادة البُعد، فلانسلّم أنّ زيادة البُعد مطلقاً يخلّ بالرؤية، بل ربّما يصحّحه. ألاترىٰ أنّه يرىٰ المرئي من وراء الكثف أصدق و أنّ الرائي[۱۲] عند إرادة التحريق[۱۳] ربّما يرفع رأسه.

و أمّا الثالث: فلما عرفته آنفاً من أنّ زيادة بُعد المرئي على مِأتَى فرسخ غير لازم؛ و غير لازم أن يكون التميّز و معرفة أنّ المرئى جيفة[۱۴] صالحة للتعدية[۱۵] بالبصر؛ و رؤية الجيفة جيفة متميّزة؛ و لِمَ لايجوز أن يكون ذلك بأمارات و قرائن أُخر معلومة بالرؤية، كازدحام ساير الحيوانات الآكلة عليها، و توجّهها[۱۶] من كلّ صوبٍ إليها.

---

۱. م: ـ هو.
۲. م: مخل.
۳. م: عن.
۴. م: ز.
۵. م: ر.
۶. م: + ر.
۷. م: ر.
۸. م: د رح.
۹. م: ز.
۱۰. م: ز.
۱۱. م: رح.
۱۲. س: الراعي
۱۳. س: التحديق.
۱۴. م: صفه.
۱۵. س: للتعذيه.
۱۶. م. توجيهها.

فوضح بما أوضحناه أنّ إيراداته[1] غير واردة؛ و مبالغته[2] في ردّ التخلّق ليس بخليقٍ.

ثمّ كلّ من[3] وجهه[4] قبيح جدّاً؛ و الذي حسبه أولىٰ غير صواب.

أمّا الأوّل:

أوّلاً: فلأنّه خلاف ما قرّره الحكيم أوّلاً، و استشكل و استدلّ به؛ و لو ساغ هذا لما ظهر لاستدلاله وجهٌ أصلاً؛ و كون الجوع باعثاً على السير إلى هذا الأمَد البعيد، بعيدٌ جدّاً؛ و لايبعد أن يعدّ محالاً عادةً سيّما إذا لم تكن الجهة معلومة؛ و ان لم يبعد منع استحالة مثله عن مثله.

و أمّا ثانياً: فلأنّ السير و التوجّه إلى هذه الجهة الغير المعهودة بهذه المسافة البعيدة يحتاج إلى علّة؛ و الحكيم يريد بيان هذا، و الرجوع إلى الاتّفاق ردّ إلى الجهالة.

و أمّا الثاني: فلأنّ ما اختاره من /31B/ الريح العاصف ضعيف جدّاً؛ و الطائر عند هبوب الرياح يتمكّن و لايسلم نفسه إلى الريح ليذهب به حيث اتّفق؛ و لو جوّز لكان اتّفاقاً في واحد؛ و أمّا إذا كثر فكلّا.

ثمّ إنّ تجويز الريح الذاهب بالرَّخَمَة أبعد كثيراً من تجويز ريحٍ أخرىٰ في خلاف جهةٍ توهّمها[5] ذاهبةً بالرائحة؛ و بهذا يصير وجه الحكيم حسناً قريباً؛ و تقريبه[6] أنّ الرائحة بالريح تقربت شيئاً[7] من الرَّخَمَة؛ و هي أدركها بالشامّة.[8]

و عندي أنّه يتصوّر صورة أُخرىٰ هي أنّ الآكلة[9] من الحيوانات القريبة[10] من المعركة ازدحموا[11] على الجيفة و توجّهوا إليها[12]؛ و الحيوانات الأُخر المتقاربة لها وافقوها و

---

١. س: ايرادانه. ٢. س: مبالغه. ٣. س: ثم من كل.

٤. في مخطوطة «م» يقرأ: «وجيهه» و «وجهته».

٥. في مخطوطة «م» الكلمة مهملة يمكن أن يقرأ «توهابة» و ما نحو ذلك.

٦. س: تقويته. ٧. س: سيبا مع بعد. ٨. س: ادراكها بالشاقة.

٩. س: الاكلمه. ١٠. س: بالقريب. ١١. س: اذ دحموا.

١٢. ج: - و إليها.

رافقوها و شايعوها بما توهّموها من النفع؛ و هكذا إلى أن ينتهي إلى موضع الرَّخَمَة. فمَن تتّبع أحوال الحيوانات[1] عرف أنّ بعضها يشايع و يوافق و يرافق بعضاً في طلب المطاعم و المشارب. ألا ترىٰ أنّ حيوان البرّ يطلب الماء كثيراً مّا يترصّد الطير في السير و التوجّه، فيتبعه؛ و لا يستبعد هذا مِن تتّبع أحوال الحيوانات.[2]

<و السمع> و هي قوّة[3] منطبعة في باطن الصماخ؛ و هي مشعر الأصوات و الكيفيات القائمة بها، كالحروف و الحركات[4] بتوسّط الهواء الحامل لها. [٧۶]

<و البصر> و محلّه الروح المصبوب في ملتقَى العصبتَين المجوفتَين النابتتَين من مقدّم الدِّماغ المنتهيتَين إلى العينَين؛ واختلف في كيفية الإبصار:

فالطبيعيّون ذهبوا إلى أنّه بانطباع صورة المبصَر في البصر.

و بعض آخر إلى أنّه بخروج الشعاع.

و قيل بالاستدلال.

و قال المصنّف: إنّه بمقابلة المستنير للعينَ السليمةِ؛ و هي ما فيها رطوبة صافية شفّافة صيقلية[5] مرآتية[6]؛ فحينئذٍ يقع للنفس علم إشراقي حضوري بذلك[7] المبصَر المقابل لها؛ فتدركه النفس مشاهدةً.

و قال أرباب الانطباع: الباصرة مدرِكة للألوان و الأضواء بالذات بواسطة انطباع[8] صورها في الرطوبتَين الجليديّتين؛ و تأدّى صورة واحدة إلى الملتقىٰ؛ و ذلك التأدّي ضروري و إلّا لرأىٰ الشيء الواحد شيئين، لانطباع صورة منه في كلّ واحدة[9] من الجليديّتين.

---

١. س: + ما.
٢. ج: ـ و إنّي وجدت منسوباً... الحيوانات.
٣. ح: ـ قوّة.
۴. ج: ـ كالحروف و الحركات.
۵. س: صيقيله؛ م: صقيله.
۶. ح: مرئيه.
٧. ج: على ذلك.
٨. س: ـ الباصرة... انطباع.
٩. ح: ـ واحدة

و قال الشارح[١]: «هذا منقوض بالسامعة.»

و أقول: الفرق بين الصورتين أنّا نعلم باختبار[٢] حال الأحول[٣] أنّ حضور الصور المتعدّدة عند الباصرة يستدعي تعدّدَ المرئي بخلاف السامعة؛ فإنّ اختبار[٤] حالها يستدعي أن لايؤثّر تعدّد الصورة و وحدتها في وحدة /32A/ المسموع؛ إذ بفتح إحدىٰ ثُقبتَي الأُذُن بعد سدّها لايتعدّد المسموع الواحد قطعاً؛ فلو كانت في الجليدية قوّة لوجب تعدّد المرئي؛ إذ الصورة منطبعة فيها؛ و اللازم منتفٍ[٥]، فالملزوم مثله.[٧٧]

فظهر صورة الاستدلال و عدم توجّه النقض[٦]؛ و الفرق بين الصورتين و اللمّ في ذلك الفرق من الحِكَم المضنونة[٧] على غير أهلها و لذا[٨] تركنا التصريح به.[٩]

ثمّ إنّ النقض[١٠] ليس له كما توهمه قوله: «و[١١] أقول» بل ذكره القرشي و أجاب عنه. قال[١٢] المولى نفيس الدين في شرحه للموجز ـ بعد قوله: قوّة الابصار موضوع في الموضع[١٣] المشترك و إلّا لرأىٰ الشيء الواحد شيئين ـ: «قال المصنّف[١٤]: يلزم على هذا أن يسمع الشيء الواحد شيئين؛ لأنّ كلّ واحد من الأُذُنين فيها قوّة السمع.

و أجاب بأنّ الأمر في السمع كما في البصر؛ لأنّ إدراك السمع من جنس إدراك اللمس وكما أنّ قوّة اللمس متكثّرة لحصولها في جميع الجلد و أكثر اللحم و الأغشية، كذلك قوّة السمع؛ و إنّما قلنا من جنس قوّة اللمس لأنّ إدراكها إنّما يكون بانفعال حاسّتها عن تموّج الهواء، كما ينفعل حاسّة اللمس عن الملموسات.»

و[١٥] أقول: هذا الجواب لايجدي؛ لأنّا ننقل الكلام إلى حاسّة اللمس و نقول:[١٦] يلزم

---

١. س، م: + أقول. ٢. م: باختيار. ٣. س: الأحوال.
٤. م: اختيار. ٥. ج: منفي. ٦. س: النفس.
٧. س، م: المظنون. ٨. ج، م: لذلك. ٩. ج: + و.
١٠. س: البعض. ١١. م: ـ و. ١٢. س: فان.
١٣. س: الموضوع. ١٤. س: ـ المصنّف. ١٥. م: ـ و.
١٦. م: + و.

على هذا أن يدرك الشيء الواحد بحاسّة اللمس أشياء كثيرة، لتكثّر قُوى اللمس باعتبار محالّها[۱]؛ و لعلّ الفرق والقياس غير نافع، بل في الجواب وجوه أُخر من النظر؛ و الصواب أنّ هذا الجواب غير صواب.[۲]

ثم[۳] توهّم الشارح أنّ الفارابي وافق المصنّف في رسالة الجمع بين الرأيين و أنكر الانطباع و الشعاع.[۴]

و أقول: لايخفىٰ على مَن طالع تلك الرسالة مطالعةَ فهمٍ لا مطالعةَ وهمٍ أنّ الفارابي لم ينكر حقيقة الانطباع، بل أنكر انطباعاً[۵] مخصوصاً يكون مع الاستحالة؛ كيف و قد صرّح في كثير من كتبه بأنّ الحقّ هو الانطباع؟! [۷۸]

ثمّ المصنّف[۶] لمّا فرغ من عدّ القُوى الظاهرة شرع في تفصيل القُوى الباطنة و قال: <و قُوىٰ> أي للنفس[۷] قُوىٰ <من مدركات باطنة> «باعتبار محالّها أو مدركاتها كما مرّ» هكذا ذكره الشارح.

و أقول: فيه نظر؛ إذ يُدرك بالحسّ المشترك ما يرتسم في الحواسّ الظاهرة؛ و هي أُمور ظاهرة؛ و[۸] قد حكم[۹] وصف الحواسّ بالظاهرة باعتبارها، فكيف يصحّ الحكم بأنّ وصف الحسّ المشترك بالباطن باعتبارها[۱۰] أيضاً؟!

ثمّ لايذهب عليك أنّه إذا /32B/ جعل كلّ إشارة إلى وجه بعض أو بعض إلى وجه بعض و[۱۱] بعض إلى وجه الكلّ، فسد النظام و اختلّ انتظام الكلام؛ و ظهر عدم ملائمته و مشاكلته للظاهر على ما هو الظاهر في الظاهر على أنّه غير ظاهر أنّ مدركات الباطن غير ظاهر؛ و لم يظهر لذلك الظهور الذي استظهر به معنى محصّل.

۱. م. + انتهى.
۲. م: + و لايذهب عليك أنّ مثل ما أورد في السامعة يرد على الشامة.
۳. ح: ـ ثمّ إنّ النقض ليس كما توهمه قوله... ثمّ.
۴. ج: الشعاع و الانطباع.
۵. س: انطباعها.
۶. س: ـ المصنّف.
۷. م: النفس.
۸. ح: ـ و.
۹. ج: + بأن.
۱۰. ج: باعتبار مدركاتها.
۱۱. س: ـ بعض إلى وجه بعض و.

ثمّ الذي أفاده في الحاشية يؤيّد الإيراد، بل هوالباعث عليه؛ فإنّه جعل كلاً من الوجهين وجهاً للكلّ.[١] [٧٩]

< كالحسّ المشترك > الذي محلّه مقدّم التجويف الأوّل من الدِّماغ و مدرَكه جميع مدرَكات[٢] الحواسّ[٣] الظاهرة؛ <فهو بالنسبة إلى الحواسّ كحوضٍ ينصب فيها أنهار خمسة؛ و هوالذي يشاهد صور المَنام معاينةً لا على سبيل التخيّل.[٤] >

قال الشارح: «و مقتضىٰ هذا أنّ ما يدرك على سبيل التخيّل غير مدرك بها؛ و صرّح في غير هذه الرسالة بأنّ ذلك الإدراك بالخيال؛ و[٥] قال في الألواح: «و أمّا الخيال فلاشكّ فيه بما يتخيّل من الملموسات و المبصَرات و المذوقات؛ فيدلّ على أنّ صور جميع المحسوسات يبقى فيه زماناً» و مثله في الإشراق؛ و كلام غيره مُشعِر بخلافه؛ كيف و الخيال حافظ للصور؛ فلايكون مدركاً لها على قواعدهم؟! بل كيف و لو كان كذلك لكانت الصور المخزونة متخيّلة دائماً؟!» [٨٠]

و أقول: قوله «مقتضىٰ هذا» ممنوع، بل اللازم[٦] أنّ القوّة المدركة للصور المشاهدة للنائم[٧] في المنام لا على سبيل التخيّل هو الحسّ المشترك؛ و لايلزم من ذلك أن لايكون مدركاً لها[٨] على سبيل التخيّل.

أيضاً ألاترىٰ أنّه يدرك الصور المشاهدة و المتخيلّة في اليقظة عند الجمهور كما سيجيء.

و في تصريح عبارة الألواح بـ«أنّ الخيال مدرِك[٩] للصور المتخيّلة» تأمّل؛ فإنّ لفظ «يتخيّل» إن كان لازماً فلا تصريح بما ذكره أصلاً؛ و إن كان متعدّياً يحتمل أن يكون مبنيّاً للمفعول؛ و حينئذٍ لايدلّ على ما ذكره، كما لايخفىٰ.

---

١. ح: ـ أيضاً لايذهب عليك... للكلّ.
٢. س: المدركات.
٣. س: ـ الحواسّ.
٤. ج: ـ معاينةً لا على سبيل التخيّل.
٥. ج: ـ و.
٦. ج: + منه.
٧. ج: ـ للنائم.
٨. ج: مدركاتها.
٩. م: يدرك.

و قوله: «لوكان كذلك لكانت الصور المخزونة متخيّلة دائماً» ممنوع؛ و لِمَ لايجوز أن يكون لإدراكه شرطٌ مثل توجّه النفس و التفاتها كما ذهب إليه جمعٌ.

قال المصنّف في الألواح: «و أمّا الحسّ المشترك فيظهر بما يفرق[۱] بين ما[۲] يتخيّله و بين ما يشاهده معاينةً في المنام؛ فإنّه لو كانت المشاهدة بالخيال كان كلّ متخيّل مشاهداً.» [۸۱]

و قال الشارح: «اختلاف الصور المتخيّلة و المشاهدة في المنام لايدلّ على اختلاف مدرِكهما، لجواز أن /33A/ يكون مدرِكهما الحسّ المشترك؛ و إنّما يرىٰ[۳] معاينةً حالَ النوم، لتعطّل الحواسّ الظاهرة.»

و أقول: هذا إنّما يتمّ إذا قيس الصور المشاهدة في المنام إليها إذا ذكرت في اليقظة؛ و أمّا إذا كانت المقايسة بين تلك الصور إذا كانت مشاهدة في المنام و متخيّلة فيه أيضاً؛ فلايتمّ ما ذكره أصلاً؛ و ليس في عبارة الألواح و الإشراق ما يدلّ على أنّ الاستدلال بالمقايسة الأولىٰ دون الثانية. [۸۲]

ثمّ قال:[۴] «إنّا[۵] ندرك ما أحسسنا به من الصور بعد غيبتها إدراكاً على سبيل التخيّل؛ فلا بدّ من انحفاظها في قوّةٍ مّا، و إلّا لم يكن إدراك تلك الصورة بعينها؛ و إسنادهم[۶] التحليل و التركيب إلى المتخيّلة لاينافي إسناد إدراك الصور إليها، بل ربّما يستلزمه.» [۸۳]

و أقول[۷]: إن أراد بقوله: «و إلّا لم يكن إدراكِ تلك الصورة بعينها» أنّه لم يكن المدرك متذكّراً، فهو ممنوع؛ لِمَ لايجوز أن يكون مثل تذكّر الكلّيات؛ و إن أراد به أنّه لم يكن الصورة الأولىٰ بشخصه، بل مثله من نوعه، فالملازمة مسلّمة و بطلان التالي ممنوع.

و توضيح ذلك[۸]: أنّ عدم بقاء الصورة[۹] الشخصية لايوجب امتناع تذكّره[۱۰]؛ فكما[۱۱] أنّ

---

۱. م: يعرف.
۲. ج: - يفرق بين ما.
۳. ج، م: يتراءى.
۴. م: - ثمّ قال.
۵. س: انما.
۶. س: اسناد.
۷. م: - و أقول.
۸. م: الكلام.
۹. م: الصور.
۱۰. س: تذكرته.
۱۱. س: و كما.

تذكّر الكلّيات ليس بانحفاظها[١] في قُوانا، بل بفيضانها مرّةً أُخرىٰ من المبدأ الفيّاض الخالي عن الصور كذلك يجوز أن يكون تذكّر الجزئيات[٢] و تخيّلها بفيضانها من المبدأ لا بانحفاظها في قُوانا.

و قوله: «و إسنادهم التحليل و التركيب» ـ إلى آخره ـ مع أنّه غير مربوط بهذا المقام ممنوع؛ فإنّ القوم يطلقون القوّة على مبدأ الأثر و لايجوّزون أن يكون أمر واحد من جهة واحدة مبدئاً للأثرين؛[٣] و إن[٤] كان[٥] ذلك من جهتين فحينئذٍ[٦] يكون قوّتين؛ فلايصحّ[٧] عندهم استنادُ التحليل و التركيب و الإدراك[٨] إلى قوّة واحدة؛ و لوجاز ذلك فلِمَ لايستند الحفظ و الإدراك التخيّلي[٩] إلى الخيال[١٠] لئلّا يرد الإشكال.

<و من الحواسّ الباطنة الخيالُ؛ و هو خزانة الحسّ المشترك> أي <تبقي فيه الصور[١١] بعد زوالها عن الحواسّ> و محلّه مؤخّر البطن الأوّل.

<و منها> أي من الحواسّ الباطنة <القوّة الفكرية> المرتّبة في البطن الأوسط من الدّماغ؛ و هي <التي بها التركيب و التفصيل و الاستنباط> أي استنباط الصنايع و العلوم.

قال الشارح: «و[١٢] النفس قد يستعلمها بواسطة القوّة العقلية؛ و قد يستعملها بواسطة القوّة الوهمية؛ و أنت خبير بأنّ استعمالها بواسطة القوّة العقلية إنّما يتصوّر بأن يستعملها أوّلاً في جزئيات /33B/ الصور و المعاني؛ فينتزع بها منها المشخّصات؛ و يأخذ النفس بالقوّة العقلية الكلّيات أو بأن يحاكي تلك المعقولات بالجزئيات المدركة بها؛ فإنّها قوّة جسمانية لاتصير بنفسها آلة في إدراك الكلّيات، كما عرفت.»

و أقول: ذكر بعض الأفاضل هذين الوجهين على سبيل الاحتمال و ما ادّعى حصراً؛

---

١. ج: + بعينها.
٢. ج: الكليات.
٣. م: مبدء الاثرين.
٤. ج: فإن.
٥. ج: + مبدأ للأثرين.
٦. م: محال.
٧. م: فلايصلح.
٨. ج: ـ و الإدراك.
٩. س: التحليلي.
١٠. س: ـ إلى الخيال.
١١. م: الصوره.
١٢. م: + قالوا.

والحصر الذي أضاف إليه[۱] الشارح ممنوع؛ و كذا قوله: «لاتصير بنفسها آلة» ـ إلى آخره ـ إذ لايجب أن تكون القوّة التي هي[۲] آلة لتركيب[۳] الأُمور مدركاً لها[۴] حتّى يمتنع أن تصير القوّة الجسمانية آلة للقوّة العقلية في تركيب المعقولات. ألاترىٰ أنّ ما في[۵] اليد قد يصير آلة لترتيب الأجسام مع أنّها غير مدركة لها؛ و[۶] معنى استعمالها في الترتيب الفكري أنّ النفس تقدّم[۷] بها[۸] بعض ما فيه الانتقال الفكري على بعض آخر؛ و لامحذور في ذلك أصلاً.

ثمّ الذي يفهم الكلام و يعرف المرام يفهم و يعرف أنّ الذي أوهمه أو توهّمه إيراداً على ما أورده نقلاً و انتحالاً لا ورود له أصلاً؛ و ظاهر أنّه لايلزم من استعمال النفس قوّةً بواسطة القوّة العقلية أن يرتسم فيها المعقولات و يدركها؛ لا لما أُشير إليه آنفاً فقط، بل له و لأُمورٍ أُخر[۹] لايخفىٰ على أولى النُهىٰ؛ منها[۱۰] أنّ النفس يستعملها في الجزئيات و لايدركها اتّفاقاً من الحكماء.

ثمّ قوله: «و لاتصير بنفسها آلة لإدراك الكلّيات» ردٌّ لما يدّعيه[۱۱] أحد؛ و لم يلزم من كلام أحد أبداً سيّما ممّا نقله؛ و لعمرك نستفيدُ منك أنّ الذي أنكرته من أيّ عبارةٍ فهمته ممّا نقلته.

ثمّ قولك: «بالجزئيات المدركة بها» باطل بوجوهٍ:

منها: أنّ تلك القوّة غير مدرك على ما أطبق عليه القوم عن آخرهم.

و منها: أنّ في حالة النظر و الفكر و ترتيب[۱۲] الكلّيات و المعقولات لايتصوّر الأُمور الجزئية الحاكية لها. لايخفىٰ ذلك على مَن له فكر و نظر، لكنّ هذا الحِبْر بجلالته و سلامته سالم، سلّمه اللّه تعالى.

---

۱. س: ـ إليه.
۲. س: ـ هي.
۳. م: التركيب.
۴. ج، م: مدركاً لتلك الأُمور.
۵. ج: ـ ما في.
۶. م: غير مدركة و لها.
۷. م: يتقدم.
۸. ج: ـ بها.
۹. م: اخرى.
۱۰. م ـ منها.
۱۱. س: رد لما لابد عنه.
۱۲. م: ترتب.

و منها: أنّه يلزم أن يكون في الحاسّة حكم أو يكون تصوّراً ساذجاً[١] محاكياً[٢] لحكمٍ[٣].
و منها: أنّه يلزم أن تكون الجزئيات كاسبة و مكتسبة، و ذلك خلاف ما اتّفقوا عليه.
و يمكن أن يُعتذر عن بعض تلك الوجوه بوجهٍ.
ثمّ لايخفىٰ على مَن له نظر أنّ كلّاً من وجهيه[٤] مع ما فيه من وجوه النظر ليس وجهاً لاستعمال تلك القوّة.

و على الثاني يلزم استغناءُ العاقلة في[٥] الترتيب و الاكتساب عنها؛ و[٦] تمكّنها[٧] من النظر من غير أن يجعلها آلة[٨] و[٩] واسطة؛ و هذا خلاف ما اتّفقوا عليه.[١٠]

<و منها> أي من الحواسّ الباطنة <الوهم> و /34A/ محلّه آخر التجويف الأوسط؛ و به يدرك المعاني الجزئية المتعلّقة بالمحسوسات <و هو الذي ينازع العقل في قضاياه.>

قال الشارح: «فإن قلتَ: الحاكم هو العقل ـ كما تقرّر عندهم ـ فكيف ينازع الوهمُ العقلَ في أحكامه و المنازعة إنّما يتصوّر لو كان له حكم؟! قلتُ: ذكر المحقّق الطوسي في نقد المحصّل[١١] أن لاشيء من الحواسّ بحاكم؛ و قيل عليه إنّ الشيخ في الشفاء أطلق الحاكم على[١٢] الحواسّ؛ و قال فيه أيضاً في صفة الوهم: «هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً[١٣] و لكن حكماً تخييلياً[١٤] مقروناً[١٥] بالجزئية.» [٨٤]»

و أقول: ظاهرٌ أنّ الحاكم هو النفس؛ فإنّي أعلم أنّي المدرك المصدِّق لقيام زيد.[١٦] كيف لا و هم جعلوا المدرك نفساً و الحواسّ[١٧] كلّها آلةً اعتماداً على ما ذكر؟![١٨] فمراد الشيخ

---

١. م: تصور ساذج و كان العقل. ٢. م: + له. ٣. س: يحكم.
٤. س: وجهه. ٥. س: من. ٦. س: ـ و.
٧. م: يمكنها. ٨. س: إليه. ٩. م: ـ و.
١٠. ج: ـ ثمّ الذي يفهم الكلام و يعرف المرام... عليه. ١١. س: في بعد التنزيل.
١٢. ج: + تلك. ١٣. الشفاء: + كالحكم العقلي. ١٤. س: + و.
١٥. م: و. ١٦. ج: ـ فإنّي أعلم... زيد. ١٧. م: فالحواس.
١٨. ج، م: ذكرنا.

من كون تلك القُوة[۱] حاكمة كونها آلة للحكم.

فإن قلتَ: فلايكون للحيوانات[۲] العُجْم حكم؛ و معلوم أنّ الأفعال الاختيارية مسبوقة بالتصديق بترتّب الغاية.

قلتُ: تلك الحيوانات ليس لها الحكم الفصل الواصل إلى حدّ الظنّ و[۳] الجزم؛ و أدنىٰ مراتب التصديق هو الظنّ؛ فلايكون لها التصديق، بل لها الحكم التخييلي[۴] مثل ما لنا في القضايا الشعرية؛ و ذلك كافٍ في الأفعال الاختيارية، و لا حاجة إلى الظنّ و الجزم؛ فما اشتهر من أنّه لابدّ في الأفعال الاختيارية من التصديق، أُريد بالتصديق ما يشمل التخييل[۵]، و مثل ذلك لايخفىٰ على مَن له مذاق[۶] الفلسفة؛ و أمّا مَن ليس له ذلك فلا يعبأ به، بل لايلتفت إليه، فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ.

ثمّ هذا الحكم في الحيوانات أيضاً إنّما هو لنفوسهم ـ مجرّدة كانت أو غيرها ـ[۷] فالحاكم مطلقاً ـ سواء كان الحكم تخييلياً[۸] أو عقلياً ـ هو النفس؛ فمنازعة الوهم العقلَ إنّما هو بمعنى أنّ النفس بذاتها يحكم حكماً و بواسطة استعمالها حكماً مخالفاً له.» هذا كلامه.

و أقول: هذا الكلام مختلّ[۹] النظام منظورٌ فيه[۱۰] من وجوه:

الأوّل: أنّه قد ذكر أنّ الحاكم و المدرك مطلقاً هو النفس؛ و الحواسّ كلّها آلة؛ و فرّع على ذلك أن ليس للحيوانات العجم حكم؛ و ذهب عليه أنّه[۱۱] لو اقتضىٰ كونُ النفس المجرّد حاكماً في الإنسان أن لايوجد في الحيوانات[۱۲] العجم حكم، لاقتضى كونُ الحسّاس في الإنسان هو النفس المجرّد أن لايوجد في الحيوانات[۱۳] العجم الإحساسُ؛ و

---

۱. ج، م: القوى.
۲. س: الحيوان.
۳. م: أو.
۴. س: التحليلي.
۵. س: التخيل.
۶. ج: استعداد.
۷. ح: ـ مجرّدة كانت أو غيرها.
۸. س: تخيلياً.
۹. ج: المختل؛ س: كخل.
۱۰. س: مسطور فيه.
۱۱. ج: ـ ذهب عليه أنّه.
۱۲. ج: الحيوان.
۱۳. ح: الحيوان.

لو[١] اقتضى[٢] ذلك[٣] كونَ الحاكم /34B/ بالحكم التخييلى[٤] في الإنسان هو النفس المجرّد، لزم[٥] أن لايكون في الحيوانات[٦] العجم الحكم التخييلي[٧]؛ و إلّا لم يلزم ذلك في الإحساس و الحكم التخييلي[٨]، فمن أين يلزم في الحكم الغير التخييلي[٩]؟!

الثاني: أنّه قد حسب أنّ لنا في القضايا الشعرية حكماً غير الظنّ و الجزم؛ و ليس كذلك؛ فإنّ معنى قول القائل[١٠]: «الخمر ياقوتة سيّالة» أنّ الخمر شبيهة بها[١١]؛ و لا شكّ أنّ المتكلّم حاكم بهذا المعنى إمّا جزماً أو ظنّاً؛ و يقصد بهذا[١٢] الإخبار إفادَة المخاطب فائدة الخبر كما في قوله: «زيد كالأسد» غاية الأمر أنّه جعل فائدة الخبر هيهنا[١٣] ذريعةً إلى ترغيب أو ترهيب[١٤]؛ و هذا معنى قولهم[١٥]: «المقصود في القضية الشعرية ترغيب أو ترهيب[١٦]»؛ و قوله: «الخمر ياقوتة سيّالة» قصد به المبالغة في التشبيه[١٧] كقوله: «زيد أسد».

و أمّا الحكم باتّحاد الخمر مع الياقوت فمن البيّن أنّ المتكلّم ينكره و لايقصد إفادته؛ و كيف يقصد ذلك و من المعلوم أنّ المخاطب لايصدّق[١٨] بذلك و لايقبله؟! و يعلم أنّه كذب محض، فكيف يصير ذريعةً إلى الرغبة[١٩]؟! فلاح[٢٠] أنّ حكمنا[٢١] بالقضايا الشعرية كحكمنا بساير القضايا لا أنّه نوع آخر غير الجزم و الظنّ كما توهّمه هذا الشارح.

و مثل هذا التحقيق حقيق بأن يذيّل بما ذيّله به؛ وَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ[٢٢].

الثالث: أنّه قرّر أنّ الحكم التخييلي[٢٣] الذي تخيّله لم يصل إلى حدّ التصديق؛ فيكون

---

١. ج: ـ لو. ٢. ج، س: يقتضي. ٣. ج: ـ ذلك.
٤. ج، س: التخيلي. ٥. ج: ـ لزم. ٦. ج: الحيوان.
٧. ج، س: الخيلي. ٨. ج، س: التخيلي. ٩. ج، س: التخيلي.
١٠. م: معنى قولنا. ١١. ج: بهما. ١٢. ج: به.
١٣. ج: ـ هيهنا. ١٤. ج: تنفير. ١٥. م: قوله.
١٦. ج: تنفير. ١٧. س: التشبهه. ١٨. م: لايقصد.
١٩. س: رغبته. ٢٠. س: فلانا. ٢١. م: حكما.
٢٢. ج: لاجله. ٢٣. ج: التخيلي؛ س: التخيل.

تصوّراً ساذجاً، لانحصار العلم فيهما[1]؛ و إذا[2] كان الحكم المذكور تصوّراً ساذجاً لم يكن ممانعاً[3] للتصديق و مخالفاً لما اقتضاه[4]؛ إذ لا ممانعة بين التصوّر الساذج و التصديق؛ فكيف يتصوّر حينئذٍ منازعة العقل و الوهم[5]، و مزاحمته إيّاه في أحكامه هذا؟!

الرابع: أنّ حكمه بأنّ الحاكم مطلقاً[6] هو النفس لا ينفعه و لا يجديه إن أراد بالنفس المجرّدة؛ و يضرّه و ينافيه إن أراد المطلقةَ.

ثمّ إذا جوّز كون[7] قوّة جسمانية حاكمة فأيّ حاجةٍ إلى هذه التكلّفات و التمحّلات؟![8]

و اعلم أنّ المنازعة التي بين العقل و الوهم[9] ليس بأن يحكم أحدهما حكماً مخالفاً لحكم الآخر كما حسبه الشارح، بل بأن يمنع أحدهما عملَ الآخر أو بأن يقتضي أحدُهما خلافَ ما يقتضيه الآخر. هذا إذا لم يعتبر للوهم حكمٌ، و عبارة المصنّف في ما يأتي يأبى عن هذا[10]؛ و أمّا إذا اعتبر فيتصوّر المنازعة بهذين الوجهين و بوجهٍ آخرَ.[11]

<حتّى أنّ المنفرد في البيت[12] في الليل يؤمّنه عقله و يخوّفه وهمه> و ربّما يغلب التخويف على التأمين[13] و قضاء العقل؛ إذ للوهم تسلّط و رياسة /35A/ عظيمة <و هو يخالف العقلَ في أُمور غير محسوسة؛> «إذ يحكم فيها بأحكام المحسوسات؛ فيغلط[14]» هكذا ذكره الشارح.

و أقول: ذلك غلط حسب ما[15] حقّقه[16] من أنّ حكم الوهم لم يبلغ إلى حدّ التصديق؛ إذ حينئذٍ يكون تصوّراً ساذجاً لامحالة؛ و لا يصحّ وصفه بالغلط[17] اتّفاقاً. ثمّ كيف يترتّب

---

۱. م: فيها.
۲. ج: إن
۳. م: مخالفاً.
۴. ح: لمقتضاه.
۵. ح: الوهم و العقل.
۶. م: المطلق
۷. م: ـ كون
۸. ح: ـ الرابع... التمحّلات.
۹. ج، م: الوهم و العقل.
۱۰. م: ذلك.
۱۱. ح: ـ هذا إذا لم يعتبر للوهم... آخر؛ م: بوجوه اخر.
۱۲. ح، م: المنفرد بمبيّت.
۱۳. م: البامين.
۱۴. م: فيغلط.
۱۵. م: غلط حيثما
۱۶. س: حقيقه.
۱۷. م: بالغلط.

على التصوّر الساذج إنكارُ ماوراء المحسوسات على ما أشارإليه المصنّف بقوله: <حتّى أنّ الذين يبتغون قضاياه >أي يعملون[1] بمقتضىٰ قضائه و رأيه <ينكرون ماوراء المحسوسات و لم‌يتفكّروا أنّ عقولهم، بل[2] أوهامهم و تخيّلاتهم و نفوسهم لاتحسّ، بل لاتحسّ من الجسم إلّا السطح الظاهر دون سمكه.>

والفرائد التي نثرها الشارح ـ شكراللّه سعيه ـ في هذا الموضع ليس شيء منها بشيءٍ[3]، بل كلّها ممنوع؛ و فيها مناقشاتٌ لظهورها[4] مُغنٍ عن التصريح بها.[5]

<و من الحواسّ الباطنة الحافظة> للمعاني الجزئية التي يدركها الوهم؛ و محلّها مقدّم البطن الآخر <و هي التي يكون بها ذكرُ ساير الوقائع و الأحوال الجزئية.>

و اعلم أنّه فرق بين الذكر و التذكّر؛ و الشارح لمّا لم‌يفرّق بينهما[6] أُشكل عليه الأمر و اعترض على المصنّف و قال: «إنّ للواهمة في التذكّر مدخلاً؛ فنسبته[7] إلى الحافظة دون الواهمة ليس بذاك.»

و أمّا الفرق الذي أفاده بين الذِّكر ـ بالكسر ـ و الذُّكر ـ بالضمّ ـ فيشعر[8] بعدم تميّزه على ما لايخفىٰ على الناظر في ظاهر كلامه[9] هذا[10].

و قال المصنّف في الإشراق: «اعلم أنّ الانسان إذا نسى شيئاً ربّما يصعب عليه ذكره حتّى أنّه يجتهد عظيماً و لايتيسّر[11] له ثمّ يتفق أحياناً أن يتذكّره[12]؛ فليس[13] هذا الذي يذكره[14] في قُوىٰ بدنه و إلّا ما غاب عن النور[15] المدبّر[16] بعد السعي البالغ في طلبه.» [۸۵]

و أقول: قد أصاب في[17] الدعوىٰ؛ إذ الفطرة السليمة[18] الصحيحة يحكم بعدم بقاء

---

۱. م: يعلمون.
۲. م: و.
۳. س: شيء.
۴. م: ظهورها.
۵. ج: ـ و الفرائد... بها.
۶. م: بينها.
۷. س: فيشتبه.
۸. س: فيشبه.
۹. ج: ـ و أمّا الفرق الذي أفاده... كلامه.
۱۰. م: ـ هذا.
۱۱. س: لاتيسر.
۱۲. ج: يتذكر.
۱۳. م: و ليس.
۱۴. م: ـ هذا الذي يذكره.
۱۵. س: ـ النور.
۱۶. س: + المذكور.
۱۷. س: ـ في.
۱۸. ج: ـ السليمة.

صورة جزئية في قليل من الروح الرطب السيّال زماناً طويلاً؛ و لكنّ ما ذكره في معرض الدليل لايخلو عن مناقشة.

ثمّ الحقّ في الذكر ما أشرنا إليه في ما مضىٰ ممّا تفرّدت به[۱] لا ما زعمه المشّاؤون، لما عرفت؛ و لا ما ذهب إليه في الإشراق من أنّه من عالم الأفلاك.

و تفصيل ذلك و توضيحه على رأيه أنّ نفوس[۲] الكائنات أزلاً و أبداً محفوظة في البرازخ العلوية، مصوّرة فيها دفعةً عند إبداعها[۳] على نحوٍ يوجد بجميع[۴] هيئاتها و حركاتها و سكناتها؛ فإنّ الأفلاك أُبدعت منقوشة بجميع الكائنات؛ و تلك النقوش موجودة[۵] في سطوحها المحدّبة؛[۶] و لايحسّ بالبصر، لشفافة /35B/ الأفلاك؛ فما أمكن نقشه فهو منقوش، كالإنسان و مقداره و تخاطيطه؛ و ما لايمكن نقشه[۷] كالروائح و الطعوم فهو منقوش على وجهٍ آخرَ، كالكتابة حول كلّ شخص على ما هو عليه من الصِّغَر و الكِبَر و النشو و النموّ إلى آخر أمره؛[۸] و لذلك يرىٰ الشخص الواحد في النوم على هيئات مختلفة؛ و إذا[۹] انتفت الشواغل الخارجية اطّلعت النفسُ على النقوش المنقوشة في الفلك؛[۱۰] فإن بقي أثرها في الذكر فلايحتاج إلى التأويل و التعبير؛[۱۱] و إن لم يبق، بل انتقل إلى شيء آخر فيحتاج إلى التأويل و التعبير؛[۱۲] و الانتقال مختلف[۱۳] بحسب الأمزجة و العادات في شخص واحد سيّما في شخصين؛ و الذكر في[۱۴] هذا العالم باطّلاع النفس في بعض الصور المنقوشة فيه الذي أدركه بعينه أو بمثله قبل ذلك و إن لم يدركه كان إلهاماً.

و أقول: إنّ الأُمور المتذكّرة يتذكّرْ و يدرك كما رأىٰ[۱۵]؛ فإن[۱۶] كان طويلاً عريضاً عميقاً

---

۱. ج: ـ ممّا تفرّدت به. ۲. ج: نقوش. ۳. ج: ـ دفعةً عند إبداعها.
۴. س: بخرج. ۵. م منقوشه. ۶. م: + و المقعره.
۷. س، م: نقوشه. ۸. ج: إلى أجرام. ۹. م: فإذا.
۱۰. ج: ـ في الفلك. ۱۱. ج: تأويل و تعبير. ۱۲. ج: التعبير و التاويل.
۱۳. ج: يختلف. ۱۴. ج، م: من. ۱۵. ج: رؤى.
۱۶. م: و إن

يدرك كذلك؛ و لايتصوّر نقشٌ[1] مثل ذلك في سطح الفلك؛ والمصنّف أورد مثل ذلك على القائلين بالانطباع الذاهبين إلى أنّ الصور الحالّة في الذهن ليست عظيمة قائلاً: «إنّ المدرَك بالذات هذه[2] الصور[3]؛ فلو لم تكن عظيمة لم يكن المدرَك عظيماً.»

و إن قيل بأنّها منقوشة في جرم الفلك لا في سطحه، و أنّ الفلك أبعاض في[4] كلّ بعض منها صورة شيء ممّا في هذا العالم موصوف بجميع صفاته، أُشكل الأمر من وجوهٍ أُخر منها أنّ تلك الصور إن كانت منقوشة بجميع المقادير التي لها في زمان وجوده و حركته بحسب الآنات المعتبرة فيه بنقوش مختلفة متغائرة غير متناهية[5] بالفعل،[6] لزم أن يكون مقدار الفلك غير متناهٍ، لأنّها غير متناهية؛ فإنّ الجسم النامي له في كلّ آنٍ من زمان نموّه مقدار آخر سواء كان النموّ[7] حركة[8] كمّية أولم يكن؛ و إن كانت منقوشة ببعضٍ متناهٍ[9] لزم مع[10] الترجيح بلامرجِّح[11] امتناعُ تذكّر مقادير غير متناهية.[12]

اللّهمّ! إلّا أن يلتزم ذلك أو[13] يقال: «هناك مرجِّح غير معلوم» و كِلاهما كما ترىٰ لايخلوعن وهنٍ؛ أو يقال: يجوز أن تكون منقوشة على أكثر[14] مقاديرها؛ و النفس يتعلّق عند تذكّره بساير[15] مقاديره ممّا يساويها؛ و ذلك لأُمور أُخر عقلية» و هذا أيضاً لايخلو عن ضعفٍ على أنّ[16] الريح يتذكّر ريحاً لانقشاً و كتابةً[17]؛ و أيضاً ما يتذكّر إنّما يتذكّر موصوفة بالعوارض لا منقوشة حواليه نقوش /36A/ العوارض. فهذا شيء ممّا[18] يتراأى على ظاهر كلام الإشراق على ما يقتضيه ظاهر النظر؛ و فيه بعد ما فيه و الخبايا في الزوايا

---

١. ج: نقش.
٢. س: عنده.
٣. ج: الصوره.
۴. ج: - في.
۵. س: متشابهه.
۶. ج: - و حركته بحسب... بالفعل.
٧. س: - النموّ.
٨. س: حركته.
٩. ج: + منها.
١٠. س، م: - مع.
١١. م: + و.
١٢. م: امتناع تذكر بعض تلك المقادير الغير المتناهية.
١٣. ج: و.
١۴. م: أكبر.
١۵. س: لساير.
١۶. ج: لايخلو عن ضعف و أيضاً.
١٧. م: ريحاً لانتشار كتابه.
١٨. س: - ممّا.

باقية[۱] إلّا أنّ حكم الإشراق قاهر و النظر عنه قاصر.

ثمّ عندي أنّ الحكم بأنّ التذكّر من عالم المثال الذي منه[۲] الرؤيا و المرئي في المرايا أظهر من هذا؛ و لم‌يظهرلي بعد ما عدل به عن هذا صائراً إلى ما صار إليه؛[۳] و لعلّ إشراقه دعاه[۴] إلى هذا لا ما ذكره بعض الفضلاء من أنّه رأىٰ في كلام أفلاطون أنّ الذكر من عالم الأفلاك، لاحتمال تفسيره بوجهٍ آخرَ؛ و لا لما نقل من القدماء من أنّ تذكّر المعقولات بصور مرتسمة منطبعة في العقول و تذكّر المحسوسات بصورها منقوشة في سطوح الأفلاك كتابة؛ لأنّ المصنّف أجلىٰ و أعلىٰ رتبةً من التقليد و اتّباع ظاهر الكلمات على غير خُبرةٍ و بصيرةٍ و اطّلاعٍ على حقيقةٍ.

ثمّ إنّه سنح لي في تصوير[۵] كلامه وجهٌ لاترد عليه الإيرادات.[۶]

<و لكلٍّ من الحواسّ الباطنة موضعٌ من الدِّماغ يختصّ به> «بمعنى أنّه لايكون في ذلك الموضع غيرُه كما عُلم من تعيين محالّها على ما في التلويحات و النجاة أو لايكون ذلك الحسّ في غير ذلك الموضع على ما يدلّ عليه قولُه بعد ذلك: «و اختصاصها بمواضعها» و على الوجهين يُشكل ما ذكره في الإشارات: «أنّ محلّ الخيالِ الروحُ المصبوبُ في البطن المقدّم لاسيّما الجانب الأخير؛ و محلّ الوهمِ الدّماغُ كلّه، لكنّ الأخصّ بها التجويف الأوسط؛ و سلطان المتخيّلة في الجزء الأوّل من التجويف الأوسط؛ إذ[۷] على هذا يتوارد بعضُ تلك القُوىٰ على محلّ واحد.» [۸۶]

<و يختلّ ذلك الحسّ باختلاله[۸] مع سلامة ما سِواه من الحواسّ؛ و بذلك يُعرف[۹] تغائر القُوىٰ و اختصاصها بمواضعها> «كما تشهد[۱۰] به التجربة.

---

۱. س: ـ باقية.
۲. م: فيه.
۳. في مخطوطة «م» بعدّ «و إن كانت منقوشة ببعضٍ منها لزم» إلى «ما صار إليه» من عبارات هياكل النور.
۴. س: ادعاه.
۵. س: تصور.
۶. ج: ـ فهذا شيء ممّا يتراأى على ظاهر ... الإيرادات.
۷. س، م: و.
۸. هياكل النور (المطبوع): باختلافه.
۹. ج: عرف.
۱۰. م: شهد

و اعلم أنّه ذكر في القانون بعد ذكر الوهم: «و هذه القُوىٰ لايتعرّض الطبيبُ لمعرفتها؛ و ذلك لأنّ مضارّ أفعالها تابعة[١] لمضارّ أفعال[٢] قُوى أُخر مثل التخيّل و الخيال و الذكر الذي سيقوله بعد؛ و الطبيب إنّما ينظر في القُوى التي إذا لحقتها مضرّة في فعلها كان ذلك مرضاً؛ فإن كانت[٣] المضرّة تلحق فعل قوّة بسبب مضرّةٍ لحقت فعل قوّةٍ أُخرىٰ كانت تلك المضرّة تتبع سوء مزاج أو فساد تركيب في عضو[۴]؛ فيكفيه أن يعرف أنّ لحوق تلك المضرّة بسبب[۵] سوء مزاج ذلك العضو أو فساد[۶] تركيبه[٧] حتّى يتدارك بالعلاج و لاعليه أن يعرف حال القوّة التي إنّما يلحقها بواسطةٍ، إذا عرف حال التي يلحقها بغير واسطة[٨]» هذا كلامه و فيه اعتراف بأنّ طريق /36B/ التجربة لايتمشّى في الواهمة[٩].» انتهىٰ كلامه[١٠] بعبارته.

و أقول: إن أُريد بقوله: «لايتمشّى طريق التجربة في الواهمة» أنّه لايتمشّى معرفة المحلّ الذي تختصّ به الواهمة بالتجربة، فهو ممنوع؛ و لا اعتراف في كلام الشيخ بذلك؛ إذ غاية ما ذكره[١١] أنّ الطبيب لايتعرّض للنظر في مضارّ أفعال قُوىٰ تتبع مضارّ أفعال قُوىٰ أُخرىٰ؛ و لا يلزم من ذلك أنّه لايمكن معرفة محلّها من الطبّ أو[١٢] التجربة.

و إن[١٣] أراد أنّه لايتمشّى بالتجربة معرفة المحلّ المختصّ بالواهمة، فهو أيضاً ممنوع؛ إذ تبعيّة مضارّ أفعال قوّة لمضارّ أفعال قوّة أُخرىٰ لايستلزم اشتراكهما في المحلّ حتّى لو كانت مضارّ أفعال الواهمة تابعة لمضارّ أفعال قُوى كثيرة كان محلّها محلّ تلك القُوىٰ؛ فلم يكن للواهمة محلّ مخصوص.

و إن أراد أنّ التجربة لاتتمشّى[١۴] في معرفة محلّ الواهمة مطلقاً، فذلك أظهر فساداً؛ فإنّه لايخلو إمّا أن تكون تبعيّة المضارّ للمضارّ مستلزماً لاتّحاد[١۵] المحلّ أو لم يكن.

---

١. س: ـ تابعة. ٢. س: ـ أفعال. ٣. س: ـ ذلك مرضاً فإن كانت.
۴. ج: عضونا. ۵. م: لسبب. ۶. ج: فساده.
٧. ج: ـ تركيبه. ٨. ج: يلحقها بواسطته. ٩. س، م: الوهم.
١٠. ج، م: كلام الشارح. ١١. س، م: ذكر. ١٢. س: و.
١٣. م: فإن. ١۴. س: + للمضار؛ م: لا يتمشى. ١۵. م: لايجاد.

فعلى الثاني: أيّ مانعٍ من معرفة محلّ بعض تلك القُوىٰ بالتجربة؟! و أيّ عبارةٍ ممّا نقله تدلّ على امتناع تلك المعرفة بتلك الطريق؟!

و على الأوّل: تمشّي ذلك الطريق فيه أظهر؛ إذ في[1] كون مضارّ أفعال الواهمة تـابعةً لمضارّ أفعال قُوى اُخرىٰ يدلّ على أنّ محلّه محلّها؛ و كيفية تجربة ذلك أنّه إذا[2] عرض سوء مزاج لمحلّ الخيال[3] و اختلّ فعله يختلّ فعلُ الواهمة أيضاً؛ فيعلم[4] أنّ هذا المـحلّ مشترك بينهما؛ و كذا في القُوى الباقية؛ و يؤيّد ذلك ما نقله من الإشارات حسب ما فهمه و ما نقله من القانون؛ فإنّه لمّا كان محلّه محلّ القُوى المذكورة و قد علم الطبيب مـحلّها و كيفية إصلاحها لم يحتج إلى معرفة محلّ الواهمة؛ إذ بإصلاح محلّها يصلح. [۸۷]

ثمّ أقول: إنّ الشارح الجليل بعد ما حشّى و عشّى[5] كتاب الإشارات و شرحه و أفاده مراراً لم يلتفت إلى معاني ألفاظه، بل إلى ألفاظه،[6] و قال ما شاء؛ و عبارة الإشارات هذه: «الثالثة الوهم؛ و آلتها الدِّماغ كلّه، لكنّ الأخصّ بها التجويف الأوسط» [۸۸] و[7] بين الآلة و المحلّ فرق؛ فإنّ جميع القُوىٰ آلة للنفس و ليست محلّاً لها[8]؛ و يؤيّد ذلك مـا ذكـره المحقّق الطوسي في شرحه[9] حيث قال: «و[10] أنّ الشارح الفاضل[11] ذكر أنّ الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من الكلام في النفس: «و يشبه أن تكـون القوّة الوهمية هي بعينها المفكّرة و المتخيّلة و المتذكّرة؛ و هي بعينها الحاكمة؛ فـتكون بذاتها حاكمة، /37A/ و بحركاتها[12] و أفعالها متخيّلة و متذكّرة؛ فتكون متخيّلة بما تعمل[13] في الصور و المعاني، و متذكّرة بما ينتهي إليه عملها؛ و أمّا الحافظة فهي قوّة خزانتها» [۸۹] فهذه حكاية ألفاظه، و ذلك يدلّ على اضطرابه في أمر هذه القُوىٰ.»

---

۱. ج: أظهر حينئذٍ.
۲. ج: لما.
۳. م: المتخيله.
۴. س: فعلم.
۵. ج: ـ و عشى.
۶. ج: ـ بل إلى ألفاظه.
۷. س: ـ و.
۸. م: ـ لها.
۹. م: ـ في شرحه.
۱۰. م: ـ و.
۱۱. ج: الفاضل الشارح.
۱۲. س، م: بحركتها.
۱۳. م: يعمل.

و أقول: قد قال الشيخ قبل كلامه هذا متّصلاً به: «و هذه القوّة المركّبة بين الصور و المعاني[١] و بين[٢] المعنى و المعنى هي كأنّها القوّة الوهمية بالموضع، لا من حيث يحكم بل من حيث يعمل ليصل إلى الحكم» و قد جعل مكانه واسطة الدّماغ ليكون له اتّصال بخزانتَي المعنى و الصورة؛[٣] و هذا حكم صريح بأنّ حامل المتصرّفة و الواهمة عضو واحد؛ و مذهبه أنّ القوّة الواحدة بالآلة الواحدة لاتفعل فعلَين مختلفَين؛ فإذن[٤] صدور فعلَين مختلفَين هما الإدراك و التصرّف عن مصدر واحد[٥] هو جسم واحد يدلّ على اشتمال ذلك الجسم على قوّتين مختلفتين قطعاً؛ و هذا شيء لايمكن أن يذهب على[٦] مثل الشيخ؛ فإذن ليس مراده من قوله: «الوهمية بعينها المتفكّرة[٧] و المتخيّلة و المتذكّرة» أنّ جميعها واحدة؛ كيف و المتذكّرة ـ التي هي الحافظة على ما ذكره[٨] من قبل ـ لا شكّ في أنّها الخزانة[٩] التي موضعها مؤخّر الدّماغ؛ و ليس بالاتّفاق هي الواهمة بالذات، بل مراد الشيخ من ذلك أنّ المبدأ الذي ينسب إليه التخيّل و التذكّر و التفكّر[١٠] و التحفّظ هو الوهم، كما أنّ مبدأ الجميع في الإنسان هو الناطقة؛ و لذلك جعله[١١] رئيساً حاكماً على القُوى الحيوانية؛ فاعرِفه[١٢] إن شاء اللّه تعالى و اسئَل[١٣] عمّن يعرفه.

المبحث الثاني
[في قُوى الحيوانات]

<للحيوانات[١٤] قوّة شوقية ذات شعبتين: منها[١٥] شهوانية خُلِقت[١٦] لجلب الملائم و غضبية

١. ج: الصورة و المعنى.
٢. س: هي.
٣. م: بخزانتي الصور و المعاني.
٤. س: فاذا.
٥. م: ـ واحد.
٦. م: ـ على.
٧. س: المفكره.
٨. ج: ذكر.
٩. م: الخازنه.
١٠. ج: التفكر و التذكر.
١١. ج: + أن يكون.
١٢. م: جعل.
١٣. ج: اوسل.
١٤. س: للحيوان.
١٥. س: ـ منها.
١٦. س: جليت.

خُلِقت لدفع ما لايلائم > و هي محرِّكة على أنّها باعثة[1] < و بعدها قوّة أُخرىٰ محرِّكة تباشر التحريك > منبثّة في العضلات، تحرّك الأعضاء بجذب[2] الأوتار و تشنّج[3] العضلات و إرخائها.

قال الشارح: «اعلم أنّ الحركات الاختيارية لها مبادئ مترتّبة أبعدها عن الحركات القوّةُ المدرِكةُ؛ و هي الخيال و الوهم في الحيوان، و العقل العملي بتوسّطهما[4] في الإنسان؛ و تليها قوّةُ الشوق؛ فإنّها تنبعث عن إدراك الملائم و المنافر؛ و هي الرئيسة الحاكمة في القُوى المحرِّكة، كما أنّ الوهم هو الرئيس في المدرِكة.

و قد أثبت بعضهم بينها و بين المحرِّكة الفاعلة قوّةً أُخرىٰ هي مبدأ العزم و الإجماع، المسمّىٰ بالإرادة و الكراهة؛ و هي التي تصمّم[5] /37B/ بعد التردّد؛ و قد نازع[6] فيه المصنّف و قال: الإجماع كمال الشوق و ليس نوعاً آخر.»

و أقول: فيه بحث:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الخيال ـ كما قرّره ـ ليس من القُوى المدرِكة، بل من القُوى الحافظة.

و أمّا ثانياً: فلاحتمال أن تكون القوّة المدرِكة هي الحسّ المشترك، بل الظاهر أنّ[7] أكثر حركات الحيوانات العجم من هذا القبيل.

ثمّ قال: «إذا تصوّرنا شيئاً لذيذاً عندنا، وجدنا من طبعنا ميلاً قويّاً إليه؛ فربّما لا يعارضه فينا داعٍ إلى الكفّ عنه فيزاوله[8]؛ و ربّما نعمل الرويّة، فنجد أنّ المصلحة في تركه؛ فحينئذٍ[9] نجد فينا ميلاً مخالفاً للأوّل داعياً إلى خلافه؛ و ربّما غلب[10] الميل الأوّل، فيترتّب[11] عليه الفعل.»

---

١. ح: + و قيل محلها القلب.
٢. س: لجذب.
٣. في مخطوطة «م» الكلمة مهملة يقرأ: «تنج».
٤. ج: ـ بتوسّطهما.
٥. م: تضم.
٦. ج: بنازع.
٧. س: من.
٨. ج: فيداوله.
٩. ج: و حينئذٍ.
١٠. ح: + علينا فكتفنا النفس عنه مع بقاء الميل الأوّل بحاله من غير تبدّل فيه و ربما غلب؛ س: علت.
١١. س: فترتب.

و أقول: بقاءُ الميل الأوّل المتعلّق بالفعل حال حدوث الميل الثاني المتعلّق بالترك ممنوعٌ؛ و استحالة اجتماعهما[١] ضروري[٢]؛ والعجب بل[٣] ليس بعجبٍ أنّه فسّر الشوق بالميل و حكم بضرورة استحالة كون الشيء الواحد مشتاق الفعل و الترك معاً[٤] في حالة واحدة. ثمّ حكم بأنّه قد يجتمع[٥] الميل إلى الشيء مع الميل إلى تركه؛ و التفصيل الذي ذكره[٦] الشارح في هذا الموضع ليس فيه تحصيل؛ و الإيرادات عليه كثيرة تركناها لظهورها؛ فاعرِفه و قِسْ عليه كثيراً من المواضع.

المبحث الثالث

[في حامل القُوىٰ]

<حامل جميع القُوى المدرِكة و المحرِّكة[٧] هو الروح الحيواني؛ و هو جرم لطيف بخاري يتولّد من لطائف الأخلاط في القلب.>

قال الشارح: «و هذا الروح للطافتها و شفافتها و قُربها من الاعتدال يشبه الأجرام السماوية الخالية عن الأضداد؛ و لذلك يفيض عليه النفس الناطقة لمناسبتها للمبدأ؛ و من هذا[٨] يتفطّن اللبيب للنفوس الناطقة السماوية.»

هذا ما فهمه من عبارات[٩] الحكماء من غير أن يحصّل معناه؛ و أنت خبير بأنّ للمعتدل الحقيقي مزاجاً من جنس الحرارة و البرودة متوسّطاً بينهما؛ و كما أنّ الأجرام السماوية خالية عن الحرارة و البرودة اللذين هما الطرفان، كذلك خالية عن الكيفية المتوسّطة

---

١. ج: اجتماعهما معاً؛ م: اجتماعها معاً.
٢. س: معاصرون.
٣. ج: انه.
٤. م: ـ معاً.
٥. س: اجتمع.
٦. م: ذكر.
٧. ج: المحركه و المدركه.
٨. م: ههنا.
٩. ج: + بعض.

بينهما؛ فلو كان المتّصف بالكيفية المتوسّطة مشابهاً لها في الخلوّ[١] عن الأطراف و تكون تلك[٢] المشابهة سبباً لفيضان نفس عليه، كذلك البسائط المتّصفة بالأطراف مشابهة لها في الخلوّ عن الأواسط؛[٣] فينبغي أن تصير هذه المشابهة سبباً لفيضان النفس.

و أورد أيضاً على ما ذكره الشارح أنّ اللطافة لفظ مشترك بين التجرّد عن المادّة الذي هو صفة النفس الناطقة[٤] و بين رقّة /38A/القوام و[٥] الشفّافية فيه[٦] و قبول التصغّر اللاتي من صفات الأجسام، فلايثبت المشاركة و المناسبة في معنى اللطافة[٧] بينهما.

و أجاب عنه بأنّ اللطافة التي هي من صفات الأجسام توجب[٨] المناسبة مع المجرّدات في الجملة، لكونها أنسب بصفات المجرّدات؛ فإنّ رقيق[٩] القوام أنسب بالمجرّد من كثيفه؛ و كذا عديم اللون و قابل التصغّر؛ و السرّ في ذلك أنّ تلك المعاني ترجع إلى سلوب بعض خواصّ الأجسام؛ و هذا في الأوّلين ظاهر، و كذا في الثالث من حيث إنّ قبول القسمة إلى أجزاء صغار يرجع إلى[١٠] سلب قوّة ممانعة للقسمة.

و اعترض عليه من وجوهٍ:

الأوّل: أنّ رقّة القوام و غلظه كِلاهما من خواصّ الأجسام؛ و كما أنّ الرقّة مستلزمة لسلب الغلظة كذلك الغلظة مستلزمة لسلب الرقّة؛ فالحكم برجوع الرقّة إلى السلب دون الغلظة تحكّم.

الثاني: أنّ الشفّافية ليس عدم اللون و لا مستلزماً له؛ فلايلزم من مناسبة عديم[١١] اللون مع المبدأ مناسبة الشفّاف معه؛ و هو في صدد بيان ذلك.

الثالث: أنّ الجسم القابل للتصغّر[١٢] لو كان بسبب استلزامه سلب قوّة ممانعة للقسمة[١٣]

---

١. س، م: مشابها لها بالخلو. ٢. ج: هذه. ٣. م: الأوسط.
٤. ج - الذي هو صفة النفس الناطقة. ٥. م: + هو.
٦. ج: - و الشفافية فيه ٧. س: + و. ٨. س: لوجبت.
٩. م: رقق. ١٠. ج: - سلوب بعض خواصّ... إلى.
١١. م: عدم. ١٢. م: التصغير. ١٣. ج: القسمه.

مناسباً للمبدأ الموصوف بذلك السلب، لكان مقابله ـ و هو الجسم الغير القابل للتصغّر[١] بواسطة اتّصافه بسلب[٢] قبول التصغّر[٣] الذي هو صفة المبدأ ـ أولىٰ بذلك.

ثمّ إنّي رأيت في بعض تعليقات الشارح أنّه قال في معرض الجواب عن الاعتراض الأوّل: «من البيّن أنّ المتوسّط بين الأضداد بمنزلة الخالي عن الكيفيات و إن كان متّصفاً بالكيفية المتوسّطة؛ فإنّ تلك الكيفية لعدم كونها في الغاية في طرف من الأطراف بمنزلة العدم؛ و لذلك يعبّر عن المعتدل[٤] بأنّه لاحارّ و لا بارد؛ و قد شبّه ذلك[5] بعض المحقّقين[٦] بمركز الدائرة؛ و تفصيله أنّ الحرارة كلّما[٧] نقصت قربت إلى العدم، و كذا البرودة؛ و التوسّط غاية نقصان الحرارة و البرودة؛ إذ لايتصوّر مرتبة أُخرىٰ تكون غاية نقصان الطرفين من التوسّط؛ فإنّه كلّما[٨] بعُد عن التوسّط[٩] زاد أحد الطرفين؛ فالمتوسّط[١٠] كالخالي عنهما[١١]؛ لأنّه في غاية البُعد كما أنّ الخالي في غاية البُعد؛[١٢] و المناسبة المقتضية هي المناسبة في البُعد عن الطرفين» هذا كلامه؛ و فيه بحث:

أمّا أوّلاً: فلأنّ هذا الدليل منقوض إجمالاً؛ فإنّا[١٣] نقول: من البيّن أنّ الواقع في الطرف بمنزلة الخالي عن الكيفيات و /38B/ إن كان متّصفاً بالكيفية الواقعة فيه؛ فإنّ تلك الكيفية لعدم كونها في وسط من الأواسط بمنزلة العدم؛ و لذلك يعبّر عن الواقع في طرف الحرارة مثلاً بأنّه لابارد و لا معتدل؛ و عن الواقع في الطرف الآخر بأنّه لاحارّ و لا معتدل.

و أمّا ثانياً: فلأنّا نمنع كون الحرارة المنتقضة[١٤] مثلاً[15] من العدم؛ كيف و قد حقّق في موضعه أنّ كلّ مرتبة من مراتب الحرارة نوع آخر؛ و لايلزم قُرب النوع الشديد من الوجود.

ثمّ أجاب عن الاعتراض الأوّل من الاعتراضات الثلاثة الواردة على ما ذكره في

---

١. م: للتصغير.
٢. س: سلب.
٣. م: التصغير.
٤. م: المقبول.
٥. م: ـ ذلك.
٦. م: + ذلك.
٧. م: كلها.
٨. م: كلها.
٩. ج: الوسط.
١٠. ج: فالتوسط.
١١. م: عنها.
١٢. م: ـ كما أنّ الخالي في غاية البُعد.
١٣. ج: أمّا اوّلاً فلأنّا نقلّب هذا الدليل عليه بأن.
١٤. م: المنتضيه.
١٥. ج، م: + قريبة.

جواب الإيراد الثاني بأنّ الرقّة ضعف[١] في القوام و الغلظة شدّة؛[٢] و الضعف عدمي بخلاف الشدّة.»

و عن الثاني بأنّه من البيّن أنّ الشفّاف غير[٣] ملوّن.

و عن الثالث بأنّ قبول[٤] التصغّر[٥] ضعف في قوّة الممانعة؛ و هو عدمي.

و لا يخفىٰ ضعف تلك الوجوه على مَن له أدنىٰ فطانة؛ فإنّه إن أراد أنّ حقيقة الرقّة أمر عدمي، فهو ممنوع؛ كيف و قد ذهب القوم إلى[٦] أنّها من الكيفيات؟! و إن أراد أنّ بعض لوازمها المحمولة عليها[٧] أمر عدمي، فهب أنّه مسلّم، لكنّ الغلظة أيضاً كذلك، لجواز أن يقال:[٨] الرقّة شدّة تخلخل القوام و الغلظة ضعف فيه. سلّمنا أنّها عدمية لكنّ ذلك[٩] لا ينافي اختصاصها بالأجسام؛ فإنّ كثيراً من العدميات مختصّة بها كالعمىٰ[١٠] و السكون،[١١] و كذا حكم قبول التصغّر[١٢].

ثمّ لا يشتبه على مَن له[١٣] أدنىٰ بصيرة صحيحة، بل بصر[١٤] صحيح أنّ كثيراً من الأجسام الشفّافة[١٥] الغير الحاجبة[١٦] لما ورائها يكون ملوّناً بألوان مختلفة؛ و العجب من هذا المُعجِب المرحوم الظالم المظلوم أنّه لشَغَفه بارتياد الإيراد و تنزّهه[١٧] بإدراك الاستدراك يغفل عن أُمور واضحة؛ فيقع في أغلاط فاضحة[١٨]؛ و وجه تعلّق النفس بالروح ليس ما خيّلتَه أو[١٩] تخيّلتَه؛ و لو لم تكن الحكمة[٢٠] مضنونة[٢١] على[٢٢] غير أهلها [۹۰] لعلّمناك منها شيئاً.

١. م: ضعيف.
٢. ج: و الشدة غلظ.
٣. ج: ـ غير.
٤. س، م: ـ قبول.
٥. م: التصغير.
٦. ج: ـ إلى.
٧. م: عنها.
٨. س: لجواز اربعة.
٩. ج: ـ ذلك.
١٠. م: لها كالاعمى.
١١. ج: كالسكون و العمى.
١٢. م: التصغير.
١٣. س: ـ له.
١٤. س: يصر.
١٥. س: الشفافيه.
١٦. س: الخارجيه.
١٧. ج: تنزيه.
١٨. س: واضحه.
١٩. م: و.
٢٠. في مخطوطة «م» يقرأ: «بحكمه» و نحو ذلك.
٢١. س: منصوبه؛ م: مظنونه.
٢٢. ج: عن.

و اعلم أنّ الأطبّاء ذهبوا إلى أنّ القُوىٰ تفيض على الروح بعد تفرّقه في الأعضاء، و الحكماء إلى أنّ جميع القُوىٰ إنّما يفيض[١] على الروح في القلب، ثمّ يتفرّق في الأعضاء و يظهر منها الأفعال؛ فالأعضاء مَظاهر الأفعال.

و المصنّف أشار إلى هذا المذهب و قال[٢]: <ينبثّ في البدن بعد أن يكتسب السلطان النوري من النفس الناطقة.> أراد بالسلطان[٣] النوري الأمرَ الذي هو مبدأ الأفعال؛ و هو المستفاد[٤] من المجرّد الذي هو النور و هو القُوىٰ؛[٥] /39A/ و يحتمل أن يراد بالسلطان النوري القوّة الحيوانية التي هي المُعِدّة لفيضان ساير القُوىٰ؛ و الكيفية النورية التي ذكرها الشارح خالٍ عن التحصيل.

ثمّ من العجائب أنّ الشارح كتب بعد قول المصنّف: « و ينبثّ في البدن» قولَه: «بواسطة سريان الدم الذي هو مركبه فيه.» فإنّه إن أراد بالدمِ الروحَ فلا معنى لقوله[٦]: «هو مركبه»؛ إذ الروح لايكون مركباً لنفسه؛ و إن أراد به الخلط المشهور فلانسلّم أنّه مركب للروح؛ كيف و هو في الأوردة و الروح في الشرائين؛ و لطف هذا الروح من العنايات الإلهية.

<فإنّه لولا لطفه ما سرى في ما سرى> «من المجاري الضيّقة كمسام الأعصاب و العظام.» هكذا[٧] ذكره الشارح؛ و في سريان الروح في مسام[٨] العظام نظر.

ثمّ قال: «و[٩] استدلّوا على وجود الروح و أنّه الحامل لتلك القُوىٰ بأنّه <إذا وقعت سُدّة تمنعه[١٠] عن النفوذ إلى عضوٍ يموت ذلك العضو> و يعرض له ما يعرض[١١] للميّت من التعفّن و الفساد.»

و أقول: فيه نظر يدلّ عليه الكتب الطبّية. [٩١]

---

١. س: يقتضي. ٢. س: + و. ٣. س: أرادنا لسلطان.
٤. ج: أقوىٰ. ٥. ج: - و هو القُوىٰ. ٦. م: + و.
٧. س: كذا. ٨. م: - مسام. ٩. م: - و.
١٠. ج، م: منعه. ١١. س: يعرض له بالعرض.

<و هو > أي الروح <**مطيّة**[1] **تصرّفات النفس الناطقة؛ و تتصرّف النفس في البدن** مادام هو على الاعتدال > الشخصي اللائق بذلك البدن المناسب لتلك النفس. <**و إذا**[2] **انقطع** > الروح و زال عن اعتداله <**انقطع تصرّفها** > أي تصرّف النفس[3] <**في البدن؛ و هذا الروح غير الروح الإلهي الذي يأتي في كلام النبوّات** > «كقول سيّد الأنام ـ عليه أفضل الصلوة و السلام ـ[4]: «خلق اللّه الأرواح قبل الأجساد بألفَي عام».» [۹۲] <و> غير ما يأتي <**في الوحي الإلهي** > «كقوله تعالى: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِن أَمْرِ رَبِّى﴾ »، و كقوله تعالى[5]: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَم رَسُولُ اللّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَ رُوح مِنْهُ﴾ و كقوله في شأن[6] مريم: ﴿أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُوحِنَا﴾ <**فإنّه يعنى به النفس الناطقة التي هي**[7] **نور من أنوار اللّه تعالى القائمة**[8] **لا في أين من اللّه مشرقها** > لأنّه موجدها <**و إلى اللّه مغربها** > لرجوعها إلى اللّه تعالى، كما نطق به الوحي الإلهي.

و المقام يقتضي بسطاً في الكلام لكنّ ضيق الوقت يمنعني[9] عن الإطالة؛ و الحُرّ يكفيه الإشارة؛ و ربّما تجد في ما يأتي من كلامنا لذلك توجيهاً،[10] فلاتغفل.[11]

---

۱. س. مطية. ۲. م: فإذا. ۳. ج: ـ أي تصرّف النفس.

۴. ج ـ عليه أفضل الصلوة و السلام. ۵. ج: ـ تعالى.

۶. ج. ـ شأن. ۷. م: ـ هي. ۸. م: ـ القائمة.

۹. م: يمنع. ۱۰. ج: + وجيهاً

۱۱ م + لايخفي عليك أنّ المشرق و المغرب ظاهر ممّا أشرنا إليه. و في شرح الشارح زيادة بلافائدة لو لم تكن لها عائدة ظاهرة من الوحدة التي ينحلّها؛ و أمّا الكثرة فلعلّها تظهر فائدة جمع النور؛ و اللّه أعلم بسرائر الأمور.

الفصل الثالث [۹۳]

[في دفع الآراء الفاسدة حول ماهيّة النفس]

<و جماعة من الناس لمّا[۱] تفطّنوا أنّ هذه> أي النفس الناطقة <غير جسمانية[۲] توهّموا أنّها اللّه[۳] تعالى، و قد ضلّوا ضلالاً بعيداً؛ فإنّ اللّه واحد> من جميع الوجوه، لما سيأتي؛ فلايشاركه أحد في النوع و الجنس و الفصل و الأعراض[۴] التي تلزمه من /39B/ حيث إنّه واجب <والنفوس كثيرة> بالعدد، و متشاركة[۵] في النوع و الجنس؛ و إلى دليل كثرتها بالعدد أشار بقوله: <و لو كان نفس زيد و عمرو واحداً لأدرك[۶] أحدهما> بل كلّ واحد منهما <جميعَ ما يدركه الآخر و لاطّلع كلّ الناس> أي كلّ واحد من الناس[۷] <على> جميع <ما اطّلع[۸] عليه الكلّ؛ و ليس كذلك.>

قال الشارح: «و أورد عليه أنّا لا نسلّم لزوم ذلك إن أُريد الإدراكات المتوقّفة على الآلات، لكون[۹] إدراكها مشروطة بتلك الآلات؛ فلايدركها إلّا بها؛[۱۰] و إن أُريد الإدراكات

---

۱. س: كما.
۲. ج، م: جسميه.
۳. ج، م: + الباري.
۴. س: الاعتراض.
۵. س: يتشاركه.
۶. س: لادراك.
۷. س: ـ منهما جميع... الناس.
۸. س: يطلع.
۹. س: لكونها.
۱۰. س: فلايدركها لانها.

الغير المتوقّفة عليها، فلانسلّم عدمَ اشتراك الكلّ فيها. [۹۴] ألاترىٰ كيف اشترك الكلّ في علمهم[۱] بذواتهم؛ لأنّه لم يحتج إلى الآلات؟!

و أقول: إذا اتّحدت النفس في الكلّ لكان جميع الآلات لذاتٍ واحدةٍ؛ فتكون تلك الذات مدركة لجميع[۲] المدركات بجميع الآلات؛ فإذا كان نفس زيد و عمرو مثلاً[۳] واحدة كان مدرك[۴] زيد بعينه مدرك عمرو، و بالعكس؛ و هو ظاهر.»

و أقول: ما بعد «أقول» ليس كلامه؛ و ليس كلامه إلّا قوله: «و[۵]أقول»[۶]، بل ذلك مسطور في بعض الكتب؛ و إنّي سمعته عن كثير من العلماء نقلاً عن القدماء و بعض المتأخّرين من معنّمي الشارح؛ و إنّه شيء قليل لايليق بالعاقل أن يفتضح[۷] نفسه به؛ و إنّه محلّ بحث بعد.[۸]

ثمّ قال: «لايقال: لمّا كانت الإدراكات بالآلات كانت من حيث تلك الآلات مدركة لتلك المدرَكات؛ فلايلزم[۹] كونها من حيث آلات أُخرىٰ مدركة لها؛ لأنّا نقول: إن أُريد بالحيثية التقييديةُ فلايصحّ كونها من حيث تلك الآلات مدركة، لكون المقيّد[۱۰] بتلك الآلات من حيث هو مقيّد[۱۱] أمراً اعتبارياً؛ و على تقدير وجوده يكون المقيّد[۱۲] بكلّ آلة غير مقيّد بالآلة الأُخرىٰ بالذات، ضرورةَ فرض وجود المقيّد بتلك الآلات[۱۳] من حيث إنّه مقيّد[۱۴]؛ فيوجد التقييد أيضاً و يكون المركّب من الذات و هذا التقييد مغائراً للمركّب منها و من[۱۵] تقييد آخر بالذات؛ فيتغاير[۱۶] النفوس بالذات و قد فرضت متّحدة؛ و إن أُريد بالحيثية التعليليةُ؛ فلاينافي الاتّحاد في الإدراك، ضرورةَ أنّ الفاعل الواحد إذا صدرت منه أفعال متعدّدة بآلاتٍ[۱۷] مختلفةٍ كان هو الفاعل لكلّ منها. ألاترىٰ أنّ النفس تدرك

---

۱. ج: علم.
۲. ج، م: + تلك.
۳. ج: + ذات.
۴. س، م: يدرك.
۵. ج، م: - و.
۶. س: ما بعد أقول ليس كلامه إلى قوله أقول.
۷. ج: يفضّح.
۸. ج: - و أنّه محلّ بحث بعد.
۹. ج: و لا يلزم.
۱۰. س: المفيد.
۱۱. س: مفيد.
۱۲. س: المفيد.
۱۳. ج: - بتلك الآلات.
۱۴. س: مفيد.
۱۵. س: - من.
۱۶. م: فيغاير.
۱۷. م: بالالات.

المحسوسات الظاهرة و الباطنة بالآتٍ[۱] متغائرةٍ و مع هذا هو المدرك لجميعها[۲]؟!»

و أقول: في قوله: «يكون المقيّد بتلك الآلات من حيث هو مقيّد[۳] أمراً اعتبارياً» نظر؛ إذ لايخفىٰ على مَن له أدنىٰ فطانة أنّه إذا تعلّق أمرٌ بأمرٍ في نفس /40A/ الأمر كان متّصفاً بتعلّق ذلك الأمر به في الواقع و جاز وصفه و تقييده بذلك و يكون[۴] الموصوف به من حيث إنّه موصوف به أمراً واقعاً في نفس الأمر؛ فالهندي[۵] من حيث إنّه[۶] أسود أمر واقع في الواقع لا أنّه أمر اعتباري و كذا النفس من حيث إنّه ذات هذه الآلات؛ و كذا في قوله: «و قد فرضت متّحدة» لأنّه[۷] إن أراد بها أنّها فرضت واحدة من حيث[۸] الذات؛ فلاينافي ذلك أن تكون لتلك الذات[۹] آلات[۱۰] كثيرة بحيث إذا أُخذت مقيّدة ببعضها تكون مغائراً لها إذا أُخذت مقيّدة ببعض آخر منها. كيف و لوصار ذلك سبباً لتعدّدها لكان نفس زيد متعدّداً؛ لأنّها من حيث إنّها ذائق تغايرها من حيث إنّها سامع مثلاً؟! و إن أراد أنّها فرضت واحدة[۱۱] بحسب الذات و الحيثية، فممنوع[۱۲]. كيف و برهان التوحيد لايقتضي ذلك؟! و لو حمل على ذلك لايتمّ الاستدلال أيضاً[۱۳]. [۹۵]

و أنت خبير بأنّ ما ذكره المصنّف إنّما يدلّ على امتناع اتّحاد نفوس جميع أفراد الإنسان لاعلى امتناع اتّحاد نفوس بعضها، لجواز أن يوجد شخصان متساويان في العلم، و لكن يلزم منه المطلوب و هو الكثرة بالعدد في الجملة؛ و أمّا اشتراك النفوس في النوع أو[۱۴] الجنس فظاهر من اشتراك الجوهر الذي هو جنس بينهما و الفصل[۱۵].

ثمّ الأظهر أنّ المصنّف إنّما يبطل بما ذكره أنّ مهيّة النفس ليست[۱۶] عين البارئ؛ و أمّا أنّ

---

۱. م: بالآلات. ۲. س: بجميعها. ۳. س: مفيد.
۴. م: لكون. ۵. م: فالهندي. ۶. س: ـ إنّه.
۷. م: ـ لأنّه. ۸. م: واحدة بحسب. ۹. س: ـ الذات.
۱۰. م: الالات. ۱۱. ج: ـ من حيث الذات فلاينافي ... واحدة.
۱۲. م: ممنوع. ۱۳. ج: أصلاً. ۱۴. م: و.
۱۵. ج: ـ و الفصل. ۱۶. س: ـ ليست.

نفساً معيّناً لايكون عينه فلا يتعرّض[١] له. فالمتن بظاهره[٢] صحيح و لا حاجة إلى تتميم على ما أشرنا اليه. لكنّ ما ذكرنا أشمل و أفيد؛ و الأقصر في بيان ذلك أن يقال: إنّ النفس جوهر و البارئ ليس بجوهرٍ.

<ثمّ كيف تستأسر قُوى البدن إله الآلهة[٣] و تسخّره و تجعله رهينَ شهوات و عُرضَة[٤] بليّات في خَبْط عَشْواء[٥] [۹۶] و يحكم عليه حركات السموات؟!> «لتغيّر أحوالها بتغيّر أوضاعها.»

<و جماعة توهّموا أنّها جزء> انفصل <منه[٦]> تعالى[٧] <و هو زيغ> و ضلال <فإنّه لمّا برهن على أنّه ليس بجسمٍ فكيف يتجزّئ و ينقسم، و من يجزّيه؟!> فإنّه بقوّة قهره على جميع الموجودات لايقدر[٨] شيء منها على التأثير فيه و تجزئته؛ و هذا من قبيل الإشراقيات لا من البرهانيات.

<و آخرون توهّموا قِدَمها> قال الشارح: «بدون البدن» توهّماً منه أنّ ما ذكره المصنّف في هذا المقام لايدلّ على امتناع قِدَمها مع البدن؛ <و لم‌يعلموا أنّها لو كانت كما زعموا، فما الذي ألجأها إلى مفارقة عالم القدس و /40B/ الحياة، و التعلّق بعالم[٩] الموت و الظلمات؟! و مَن الذي قهر القديم و حبسه؟! و كيف سخّره قُوى الطفل الرضيع؟!>[١٠]

ثمّ لمّا كانت هذه الوجوه إقناعية ما اكتفى بها، و قال: <و كيف امتاز بعضها عن[١١] بعض في الأزل؟!> و تقريره أنّها لو كانت قديمة، فإمّا أن تكون واحدة أو كثيرة؛ و[١٢] كِلاهما باطلان. أمّا الأوّل فلما سيأتي؛ و أمّا الثاني فلأنّ تمائزها حينئذٍ لايخلو إمّا أن يكون[١٣] بالمهيّة أو بلوازمها[١٤] أو بعوارضها المميّزة المنحصرة في المحلّ؛ أي المادّة و

---

١. س: فلايعرض. ٢. ج: في المتن فظاهر. ٣. م: الالهيه.
٤. م: عرصه. ٥. ح: عشوات. ٦. س، م: عنه.
٧. ج: + شأنه. ٨. س: الايقدر. ٩. س: لعالم.
١٠. م: + حتى انجذبت من عالم القدس و النور. ١١. س: عمر.
١٢. س: - و. ١٣. م: - أن يكون. ١٤. س: بكرازمها.

المكان و الفعل و الانفعال و الهيئات المكتسبة من قِبَل المحلّ أو ما هو بمنزلته؛ و لا سبيل إلى شيء منها؛ <فإنّ نوعها متّفق؛> فلايجوز التميّز بالمهيّة و لوازمها[۱] <ولا مكان لها[۲] و لا محلّ؛> لأنّه جوهر مجرّد <و لا فعل و لا انفعال قبل البدن، و لا هيئات مكتسبة كما تكون بعد البدن> و قطع التعلّق عنه؛ فلايجوز التميّز بالعوارض المنحصرة فيها؛ و في هذا الحصر نظر؛ [۹۷] و[۳] إنّما قلنا: «إنّه لا فعل و لاانفعال قبل البدن» لأنّ آلة[۴] فعلها هو البدن؛ و انفعال بعضها دون بعض يحتاج إلى مرجّح؛ و هو منحصر في البدن؛ و فيه نظر؛ و كذا الهيئات المكتسبة.

و بالجملة: ذهبوا إلى أنّ الأنواع[۵] المتكثّرة الأفراد لايكون إلّا مادّياً؛ أي منطبعاً في المادّة أو متعلّقاً بها.

و أقول: إن أُريد بالمادّة الهيولیٰ الجسمانية، فلانسلّم أنّ كلّ نوع متكثّر الأفراد لايكون إلّا مادّياً بهذا المعنى؛ كيف و قد ذهب القوم إلى اتّحاد أنواع كثير من الأعراض الحالّة في المجرّدات كالعلوم و الكيفيات النفسانية؟!

و إن أُريد بها[۶] الموضوع الشامل للجسمانيات و غيرها، فهب أنّه كذلك لكن لايلزم منه عدمُ قدم النفس، لجواز كونها قديمة متكثّرة متعلّقة حالّة في أُمور مجرّدة متشخّصة بتلك المحالّ.

قال بعض الأفاضل: [۹۸] «اعلم أنّ الشيخ الرئيس ذكر في إلهيات الإشارات: «أنّ كلّ ما له حدّ نوعي واحد، فإنّما يختلف بعللٍ أُخرىٰ؛ و أنّه إذا لم تكن مع الواحد منها القوّة القابلة لتأثير العلل ـ و هي المادّة ـ لم‌يتعيّن إلّا أن يكون من حقّ نوعها أن يوجد شخصاً واحداً.» [۹۹]

و حاصل ما ذكره[۷] أنّ تكثّر أفراد نوع واحد لايكون إلّا بسبب المادّة؛ فما لايكون

---

۱. م: بالمهية أو بلوازمها. ۲. ج: - لها. ۳. م: - و.
۴. م: الاله. ۵. س: أنواع. ۶. م: - بها.
۷. س: ذكرته.

مادّياً لاينحصر نوعه في شخصه؛ و هذا على تقدير تمامه يدلّ على امتناع تعدّد النفس قبل البدن.

و اعترض الإمام عليه بأنّ علّة تكثّر الأشياء المتماثلة لو كانت تكثّر[۱] محالّها، لكانت المحالّ[۲] /41A/ المتكثّرة المتماثلة محتاجة إلى محالّ أُخر و يتسلسل.[۳]

و أجاب عنه المحقّق الطوسي بأنّ الشيء الذي لايكون بذاته قابلاً للتكثّر[۴] يحتاج[۵] في التكثّر إلى شيءٍ يقبل التكثّر بذاته؛ و أمّا الشيء الذي يقبل التكثّر لذاته فلايحتاج إلى قابلٍ آخرَ بل يحتاج إلى فاعلٍ يكثّره.[۶]

و أنت خبير بما فيه؛ لأنّه إذا جاز في نوع من الأنواع ـ أعني المادّة ـ التكثّر[۷] لذاته، فلِمَ لايجوز في غيرها؟! كيف و الدعوىٰ كلّية و هي أنّ كلّ نوع متكثّر الأفراد يحتاج إلى محلٍّ يقبل تشخّصه؟! ثمّ على تقدير تخصيص الدعوىٰ بغير المادّة ينتقض خلاصة الدليل بالمادّة.

و أجيب عن ذلك بأنّ موادّ الأفلاك متغايرة بالنوع؛ و تشخّص كلٍّ منها يقتضي نوعه و نوعه منحصر في فرده؛ و أمّا تعدّد الأشخاص العنصريّة فللعوارض المختلفة التي تلحق هيولاها الواحدة كالمتّصل الواحد من الماء تقوم ببعضه حُمرة و بالبعض[۸] الآخر سواد؛ و الشخص من الماء واحد؛ فالسؤال إنّما يتمّ لو كانت التعدّدات اللاحقة للمادّة[۹] العنصرية تشخّصات لها؛ و هو ممنوع، بل عوارض لشخصٍ[۱۰] واحدٍ قابلٍ.

و أنت[۱۱] تعلم أنّ هذا الجواب لايدفع الاعتراض عن كلام المحقّق، بل هو جواب آخر عن إيراد الإمام.»

و أقول: في كلام ذلك[۱۲] الفاضل أبحاث:

۱. س، م: متكثّر. ۲. م: ـ المحالّ. ۳. م: محال آخر و يلزم التسلسل.
۴. م: للتكثير. ۵. ج: محتاج. ۶. م: يكثر.
۷. س: المتكثره. ۸. س: ببعض. ۹. ج: بالماده.
۱۰. س: شخص. ۱۱. م: فأنت. ۱۲. م: ـ ذلك.

الأوّل: في قوله: «إذا جاز في نوع من الأنواع» و هو أنّ قبول المادّةِ التكثّرَ لذاتها لإبهامها[١]؛ فإنّها لمّا كانت في ذاتها مبهمة لا واحدة و لا كثيرة جاز أن تصير كثيرة[٢] بعد ما كانت واحدة و بالعكس؛ و هذا معنى قبول المادّةِ التكثّرَ لذاتها بخلاف غيرها ممّا له تعيّنٌ؛[٣] فإنّ الواحد المعيّن في ذاته غير قابل للتكثّر، لانعدامه عند عروض الكثرة؛ فاعرِفْ ذلك. على أنّا لانسلّم أنّ المادّة نوع حقيقي، و الكلام و كلّية الدعوىٰ فيه.

الثاني: في[٤] قوله: « و الدعوى كلّية» فإنّ المحقّق الطوسي قد خصّص[٥] الدعوىٰ بما لايكون قابلاً للتكثّر بذاته كما ينادي عليه كلامه[٦] فيه.

ثمّ الشارح أورد على كلام ذلك الفاضل كلاماً و قال: «الحقّ أنّ معنى كلام الشيخ أنّ النوع المتكثّر الأفراد يحتاج في تكثّره إلى المادّة لا إلى تكثّر المادّة[٧]؛ و الأوّل أعمّ من الثاني؛ لأنّ تكثّره إمّا أن يكون لتكثّر[٨] الموادّ كما[٩] في الأفلاك أو لتكثّر العوارض اللاحقة للمادّة الواحدة كما في هيولى العناصر. كيف و قد أسند الشيخ اختلافَ[١٠] الأفراد إلى العلل و حكم بأنّه لابدّ من القوّة القابلة لتأثير العلل؛ أعني /41B/ المادّة؛ فالاحتياج[١١] إلى المادّة إنّما هو لقبول[١٢] آثار العلل الموجبة لتكثّر الأفراد؛ لا لأنّ تكثّر الأفراد تابع[١٣] لتكثّر الموادّ؛ فلايرد سؤال الإمام عن أصله؛ و إنّما حكم الشيخ بالاحتياج إلى المادّة لأنّ اختلاف تلك الأفراد ليس بالمهيّة و لوازمها، بل بالعوارض. فلابدّ لها من محلّ؛ و ليس ذلك هو الشخص، لعدم تحصّله بعد.»

أقول: ذلك ممنوع؛ و[١٤] لِمَ لايجوز أن يكون محلّ عوارض الشخص ذاته؛ و عدم تحصّله[١٥] لايقتضي امتناعَ كونه محلاً لعوارضه؛ و إنّما يلزم ذلك لو لزم[١٦] تقدّمُ عارض

---

١. م: لانهاما.
٢. ج: ـ جاز أن تصير كثيرة.
٣. س: مما لاتعين.
٤. س: ـ في.
٥. س، م: خص.
٦. ج: + الثالث.
٧. س: + الاول.
٨. س: لتلك.
٩. م: يجيء.
١٠. س: ـ اختلاف.
١١. م: و الاحتياج.
١٢. م: لعقول.
١٣. س: مانع.
١٤. م: ـ و.
١٥. م: تشخصه.
١٦. م: ـ لو لزم.

الشيء عليه[۱]؛ و من البيّن أنّه ليس كذلك.

و أيضاً[۲] في قوله: «لأنّ تكثّره إمّا أن يكون لتكثّر[۳] الموادّ» بحث[۴]؛ إذ للإمام أن يقول: أعني بتكثّر المادّة ما هو أعمّ من[۵] تكثّرها بذاتها أو[۶] بعوارضها؛ إذ في كِلا الصورتين تكثّرُ الأشياءِ المتماثلةِ حاصل؛ فإنّ الكلام في تكثّر مادّةِ الأُمور المتماثلة؛ و هي لا محالة متماثلة؛ والغرض أنّ تكثّر[۷] الأشياء المتماثلة بالمادّة؛ فتكون للمادّة مادّة أُخرىٰ؛ و يتسلسل[۸]. [۱۰۰]

ثمّ قال: «و لا الحالّ فيه[۹]؛ لأنّ كون الحالّ حاملاً لتشخصّ المحلّ غير معقول؛[۱۰] فإنّ المحلّ هو الحامل للحالّ و تشخّصه و عوارضه؛ لأنّ المحلّ منعوت بالحالّ و لا عكس.»

و أقول: فيه بحث؛ لأنّه لمّا جاز أن يتشخّص الشيء بالأُمور الحالّة فيه[۱۱] كالنفوس[۱۲] الناطقة المتشخّصة بالهيئات المكتسبة من البدن بعد المفارقة ـ كما صرّح به الشيخ ـ فلِمَ لايجوز أن يتشخّص بما يحلّ[۱۳] في الحالّ فيه؟! لابدّ لنفي ذلك من دليل.

ثمّ بعد قوله: «و لا عكس» قال: «و تحقيق ذلك أنّ تكثير[۱۴] الفاعل للمعنى الواحد غير معقول، كما أنّ توحيد الكثير غير[۱۵] معقول؛ والمعقول مِن الأوّل ـ و[۱۶] هو ضمّه إلى أُمور متكثّرة ـ يحصل[۱۷] منه مع كلّ منهما[۱۸] ما يغاير الحاصل منه مع الآخر.»

و[۱۹] أقول: ليس ذلك تكثير[۲۰] الواحد؛ [۱۰۱] لأنّ الواحد المفروض بعد الضمّ واحد كما كان قبل الضمّ، بل هذا تركيب الواحد مع الآخر؛[۲۱] و أين هذا من تكثيره[۲۲]؟!

---

۱. م: علته.
۲. ج: ـ فيه ثمّ الشارح أورد على كلام ... و أيضاً
۳. م: تكثر.
۴. ج: ـ بحث.
۵. ج: + أن يكون.
۶. م: و.
۷. س، م: الغرض أن تكون.
۸. س: احرى و منه.
۹. ج: ـ فيه.
۱۰. م: + بخلاف العكس.
۱۱. م: ـ فيه.
۱۲. ج: فالنفوس.
۱۳. س: يتشخص بالمحل.
۱۴. س، م: تكثر.
۱۵. س: عن.
۱۶. م: ـ و.
۱۷. س: فحصل.
۱۸. س: ـ منهما.
۱۹. م: ـ و.
۲۰. س، م: تكثر.
۲۱. ج: مع أمور اخر.
۲۲. س: تكثره؛ م: تكثر.

ثمّ قال: «و المعقول من[١] الثاني تأليف أمر واحد من[٢] الكثير مغائر لكلّ من الآحاد؛ فالنوع[٣] إذا كان معنى واحداً مجرّداً عن المادّة و علائقها لايمكن للفاعل تكثيره[٤] أصلاً؛ لأنّ تكثيره[٥] في ذاته غير معقول، كما مرّ؛[٦] و ضمّ أُمور متغائرة إليه فرعُ وجوده؛ فلابدّ أن يتعلّق وجوده بمادّةٍ[٧].»

و أقول: غاية ما لزم من ذلك أن يكون وجوده مقدّماً بالذات على ضمّ /42A/ الأُمور المتغائرة إليه؛ و لا محذور في ذلك أصلاً؛ و لو كان ذلك[٨] محذوراً لما جاز ضمّ الأُمور[٩] المتغائرة إلى المادّة، لأنّه فرع وجودها أيضاً.

و أيضاً قوله: «فلابدّ[١٠] أن يتعلّق وجوده بمادّةٍ» ممنوع، لما سيأتي.[١١]

ثمّ قال: و أيضاً انضمام الأُمور المتغائرة إلى المعنى المجرّد الذي لايقبل القسمة لايوجب حصولَ أُمور متكثّرة؛ فإنّ جميع تلك المغائرات منضمّ إلى أمرٍ واحدٍ؛ فيحصل من جميعها شيء واحد بخلاف انضمام تلك الأُمور إلى الهيولىٰ القابلة للقسمة؛ فإنّ كلّاً من تلك الأُمور ينضمّ إلى جزء منه»؛ و هذا أسدّ[١٢].

و أقول: فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّه لو كان ذلك الأمر الواحد المجرّد كلّياً و هذه الأُمور المتغائرة متنافية[١٣]، فلا جرم يكون انضمامُها في الأفراد المتعدّدة؛ و لايحصل حينئذٍ من جميعها شيء واحد قطعاً.

و أمّا ثانياً: فلأنّه إن كان تشخّصُ الهيولىٰ المنضمّ إليها تلك العوارض بذاتها، لزم أن يكون شخصاً واحداً؛ و حينئذٍ لو كانت قابلة للقسمة و يفرض انضمام كلّ من تلك الأُمور

---

١. س: ـ من.
٢. ج: + ذلك.
٣. م: بالنوع.
٤. م: تكثر.
٥. ج: ـ أصلاً لأنّ تكثيره.
٦. م: ـ كما مرّ.
٧. م: بمادته.
٨. ج: ـ ذلك.
٩. س: امور.
١٠. س: و لابد.
١١. ج: ـ و أيضاً قوله فلابدّ... سيأتي.
١٢. م: أشد.
١٣. س: منافيه.

إلى جزء منه لزم أن يكون كلّ جزء منه عين الشخص الذي هو الكلّ؛ لأنّ ذات الهيولىٰ حاصلة في كلّ منها؛ و الفرض أنّه يقتضي التشخّصَ المذكورَ؛ و هو محال مستلزم لمحالاتٍ أُخر لايخفىٰ على الفِطَن؛ و إن كان تشخّصُها بغير ذاتها و هو بريء عن المادّة فلِمَ لايجوز أن يتشخّص طبيعة نوعية أُخرىٰ بمثل ذلك من غير افتقارٍ إلى المادّة؟! فما سمّاه أسدّ الوجهين أوهن مِن نسج[1] العنكبوت.

ثمّ قال: «فإن قلتَ: اختلاف تلك العوارض إن كانت لاختلاف عوارض أُخرىٰ و هكذا، لزم التسلسل؛ و إن كان لمهيّاتها[2] لزم أن يكون تشخّصُ كلّ فرد نوعاً منحصراً في شخص؛ و ليس كذلك[3]، ضرورةَ اشتراك الأفراد في أنواع ما يفرض مشخّصاً، كالشكل و الوضع.

قلتُ: نختار الثاني؛ و يلزم الانتهاء إلى عوارض شخصية لانوع لها أو ينحصر نوعها في أفراد إمّا[4] ابتدائاً أو في بعض المراتب.»

و أقول: فيه بحث:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الشقّ الثاني هو أن يكون اختلاف العوارض المشخّصة بمهيّاتها[5]؛ و المحذور المذكور هناك أنّه ليس كذلك، ضرورةَ اشتراك الأفراد في أنواع ما يفرض مشخّصاً.

و حاصل الجواب التزامُ ذلك المحذور؛ و ليس في هذا الشقّ ترتيب المراتب حتّى يلائم في الجواب أنّا نلتزم الانتهاء إلى العوارض المذكورة إمّا ابتدائاً أو في بعض المراتب /42B/ و إنّما الترتيب[6] في الشقّ[7] الأوّل.

و أمّا ثانياً: فلأنّه لو كان تشخّصُ كلّ فردٍ[8] عارضاً له لايوجد نوعه في غير هذا

---

۱. م: بيت.
۲. س: لمهيتها.
۳. س: ذلك.
۴. ح: فرد ما.
۵. س: بماهيّتها؛ هامش «س»: بماهياتها.
۶. س، م: الترتب.
۷. م: التسلسل.
۸. ج: متشخص كل فردين.

الشخص لزم أن يتميّز كلّ فرد عن ساير الأفراد بعارضٍ واحدٍ؛ و من البيّن أنّه ليس كذلك؛ فإنّه يمتاز[١] شيء عن بعض الأفراد بشيءٍ و عن بعض آخر بشيءٍ آخر.

ثمّ المصنّف أشار إلى بطلان القسم الأوّل من الثاني و قال: <و[٢] لاتصحّ[٣] أن تكون واحدة > قبل التعلّق؛ <فتنقسم و تتوزّع على الأبدان > بعده؛ فإنّ الوحدة[٤] بعد التعلّق معلومة البطلان، لما قدّمناه؛ فبقي أن يكون قبله؛ و ذلك يستلزم انقسامها؛ و هو محال؛ <فإنّ[٥] ما ليس بجسماني لايتجزّى، بل هي حادثة مع البدن > أي بحدوث[٦] البدن <إذا تمّ استعداده لقبولها[٧].

و لمّا رأيت فتيلةً مستعدّةً للاشتعال[٨] تشتعل من النار من غير أن ينتقص[٩] منها شيء، فلاتتعجّب من حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من غير أن ينتقص[١٠] من واهبها شيء.>

و لابن كمونة دليل استدلّ به على قدم النفس و حرّره العلّامة الشيرازي؛ و عندي أنّه فيه خدشٌ و قدحٌ؛ فلنورده مع الجواب عنه فأقول:

قال:[١١] يجب أن يكون علّة البسيط بسيطاً و علّة الحادث مركّباً؛ فلا شيء من الحادث ببسيطٍ؛ و قد ثبت أنّ كلّ نفسٍ بسيطٌ؛ فلا شيء[١٢] من النفس بحادثةٍ.

أمّا أنّ علّة البسيط بسيط؛ فلأنّه لو صدر البسيط عن العلّة المركّبة فلايخلو إمّا أن يكون كلّ واحد من أجزاء تلك العلّة مستقلّاً بالتأثير أو لايكون؛ و الأوّل لاستلزامه[١٣] التوارد باطل؛ فتعيّن الثاني؛ و هو أيضاً باطل؛ لأنّ المستقلّ بالتأثير إن كان بعض الأجزاء لم يكن

---

١. ج: قد يمتاز؛ س: و انه يحتار.
٢. ج: - و.
٣. ج: لايجوز.
٤. ج: الواحده.
٥. ج: لان.
٦. م: مع حدوث.
٧. س: بقبولها.
٨. ج: لاشتعال.
٩. م: ينتقض.
١٠. م: ينتقض.
١١. ج، س: من واهبها شيء و عندي دليل يدلّ على قدم النفس [ج: قدمه] فلنورده مع الجواب عنه فنقول.
١٢. س: فلاى.
١٣. س: لاستلزمه.

ما فرضناه علّة[۱] علّة؛ و إن لم يكن شيء منها مستقلاً، فإمّا أن يكون لكلّ واحدٍ منها تأثير في شيء من ذات المعلول بحيث يحصل من اجتماعها[۲] المعلولُ بتمامه أو لا يكون كذلك؛ و الأوّل يستلزم تركّبَ المعلول؛ و على الثاني إن لزم بعضُ المعلول عن بعض أجزاء العلّة لزم الخلف الأوّل؛ و إن لم يلزم بعضُ المعلول و لا كلّه عن شيء من أجزاء العلّة، فإن حصل في العلّة عند الاجتماع أمر زائد لم يكن حاصلاً عند الانفراد يكون هو العلّة لوجود ذلك البسيط لم يكن المركّب المفروض علّة[۳]؛ و أيضاً ذلك الزائد لكونه علّة لموجودٍ لا يكون معدوماً؛ فإمّا أن يكون بسيطاً أو مركّباً؛ و ننقل[۴] الكلام إليه و يتسلسل؛ فإن[۵] كان بسيطاً ففي صدوره عن العلّة المركّبة؛ و إن كان مركّباً ففي /43A/ صدور البسيط عنه؛ و إن لم يحصل عند الاجتماع أمر زائد لم يكن حاصلاً قبل الكّل لم يكن الكلّ مؤثّراً كما لم يكن شيء من الأجزاء[۶] مؤثّراً؛ لأنّه متىٰ لم يكن لشيءٍ من أجزاء العلّة تأثير في شيء من ذات المعلول، ثمّ إن[۷] بقيت تلك الأجزاء عند الاجتماع مثل ما كانت قبله وجب[۸] أن لا يكون للكلّ تأثير أصلاً.

و أمّا أنّ الممكن الحادث يجب أن تكون علّته مركّبة فلأنّها[۹] لو كانت بسيطة لزم الدور أو التسلسل؛ و التالي باطل، فالمقدّم مثله.[۱۰] أمّا اللزوم[۱۱]، فلأنّ العلّة على تقدير بساطتها لا يجوز أن تكون قديمة؛ و إلّا لزم تخلّفُ المعلولِ عن العلّة،[۱۲] فهي حادثة و لكلّ حادثٍ بسيطٍ علّةٌ[۱۳] حادثةٌ بسيطةٌ؛ و ننقل الكلام إليه و[۱۴] يتسلسل.

ثمّ[۱۵] لا يخفىٰ أنّ المقدّمة الأولىٰ يلزمها ممّا ثبت في المنطق[۱۶] «لا شيء ممّا ليس

---

۱. س: فرضنا علته.
۲. م: احتماعهما.
۳. م: + علة.
۴. ح: فننقل
۵. ح: يتسلسل و إما ان.
۶. م: أجزائه.
۷. م: - إن.
۸. م: و حيث.
۹. م: لأنها.
۱۰. م: و اللازم باطل فالملزوم مثله.
۱۱. م: الملازمه.
۱۲. م: - عن العلّة
۱۳. م: - عن العلّة.
۱۴. ح: الكلام إليه فيدور أو.
۱۵. م: و.
۱۶. م: + و.

علّته[1] بسيطة بممكنٍ بسيطٍ[2]» فينتظم[3] قياس هكذا[4]: «كلّ ممكنٍ حادثٍ علّته[5] مركّبة؛ و لا شيء ممّا علّته[6] مركّبة بممكنٍ بسيطٍ» فينتج من الشكل الأوّل: «لاشيء من الحادث بممكنٍ بسيطٍ» و قد ثبت أنّ كلّ نفسٍ بسيطٌ.

و أمّا الجواب فسيأتي تفصيله؛ و إجماله أنّه منقوض بحدوث أعراض بسيطة علمها ضرورةً بساطةً و حدوثاً و موارد المنع في المقدّمات ظاهر.[7]

---

١. ج: علة. ٢. م: ـ بسيط. ٣. س: فلينتظم.
٤. ج: ـ هكذا. ٥. س: عليه. ٦. ج: علة.
٧. ج، س: ـ و أمّا الجواب... ظاهر.

الهيكل الثالث

في الوجوب والإمكان والامتناع

قال[١] الشارح: «اعلم أنّ كيفية نسبة المحمول إلى[٢] الموضوع باعتبار تحقّقها في العقل تسمّىٰ[٣] جهةً؛ و باعتبار تحقّقها في نفس الأمر مادّةً.»

و أقول: يلزم بمقتضى هذين التعريفين أن يكون كلّ مادّة جهة؛[۴] و ليس كذلك.

بيان الملازمة: أنّ ما في نفس الأمر إمّا في الخارج أو في العقل؛ و النسب[۵] الثلاثة المذكورة ليست في الخارج كما حقّق في موضعه؛ فيكون تحقّقها في نفس الأمر بكونها في العقل؛ و حينئذٍ يصدق على كلّ مادّة أنّها متحقّقة في العقل؛ فيلزم[۶] أن يكون جهة.

و أمّا بطلان اللازم فلأنّ المادّة قد يخالف الجهة، مثلاً إذا قلت: «الإنسان حيوان بالإمكان» يكون مادّة تلك القضية هي الوجوب و ليس جهة لها، بل جهتها الإمكان.

ثمّ قال: «و المبحوث عنه هيهنا هو تلك الكيفية لكن في محمولٍ خاصٍّ هو الوجود الخارجي.»

و أقول: هذا التخصيص غير ملائم لقوله: <الجهات العقلية ثلاث: واجب و ممكن و ممتنع> و الأظهر أنّ معنى قوله: <فالواجب ضروري الوجود> للموضوع، و قِسْ عليه

---

١. م: اعلم أنه قال.
٢. م: أو.
٣. س: سمى؛ م: يسمى.
۴. ج: كل جهة مادة.
۵. م: ليست.
۶. م: و يلزم.

قوله: <و **الممتنع ضروري العدم**> و قوله: <و **الممكن ما لا ضرورة في وجـوده و**[۱] **عدمه**> ألا ترىٰ أنّ القوم كثيراً[۲] مّا يقولون: «واجب أن يوجد» و[۳] «ممتنع أن يوجد» و يريدون ما ذكرناه.

قال /43B/ الشارح: «الغرض من تعريف الواجب تعريفُ الوجوب بضرورة الوجود؛ فإنّ تعريف مفهوم المشتقّ بالمشتقّ مستلزم لتعريف[۴] المبدأ بالمبدأ؛ و أمّا إذا أُريد تعريف ما صدق عليه ذلك المفهوم فلا، كما إذا عرّفتَ[۵] الناطق بالضاحك و أردتَ به تعريف النوع الذي يصدق عليه مفهوم الناطق؛ و هو بالحقيقة ليس تعريفاً للمشتقّ، بل لمعنى[۶] آخر و[۷] هو النوع الذي يوجد فيه المشتقّ.[۸]»

و فيه بحث:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الاستلزام ممنوع؛ و لم يعتبر في التعريف ما يقتضي ذلك.

و أمّا ثانياً: فلأنّه إن أراد بقوله: «و أُريد به تعريف النوع» أنّه تعريف لمفهوم النوع فلِمَ لايجوز أن يكون تعريفاً لمفهوم[۹] الناطق، بل هذا أولىٰ؛ لأنّه جارٍ عليه؛ و إن أراد به[۱۰] أنّه تعريف لما صدق عليه النوع فهي الأشخاص؛ و هي غير مكتسبة اتّفاقاً من العقلاء.

<**و الممكن يجب و يمتنع بغيره؛ و السبب هو ما يجب به وجود غيره؛ و الممكن لايكون موجوداً من ذاته؛ إذ لو اقتضى الوجود لذاته كان واجباً لا ممكناً؛ فلا بدّ له من سببٍ يرجّح وجودَه على العدم؛ و السبب إذا تمّ لايتخلّف عنه وجـود المسبّب**> «أي لا يمكن التخلّف» [۱۰۲] <**وكلّ ما يتوقّف عليه الشيء فله مدخل في السببية إرادةً كان أو وقتاً أو مكاناً أو مقارناً**[۱۱] **أو محلّاً**[۱۲] **قابلاً أو غير ذلك.**>

۱. س، م: + لا.
۲. م: ـ كثيراً.
۳. م: ـ و.
۴. ح: يستلزم تعريف.
۵. ح: عرف.
۶. م: بمعنى.
۷. م: ـ و.
۸. ح: ـ بل لمعنى... المشتق.
۹. م: تعريف المفهوم.
۱۰. ح: ـ به.
۱۱. س، م: معاوناً.
۱۲. م: + أو.

ثمّ أشار إلى علّتي الوجود و[١] العدم و قال: <و إذا لم‌يحصل السبب بتمامه أو بعض أجزائه لايحصل الشيء؛> فسبب العدم انعدامُ أحد أسباب الوجود أو جميعها؛ و سبب الوجود تحقّقُ جميعِ ما يتوقّف عليه مع ارتفاع الموانع، كما قال: <و إذا حصل جميعُ ما ينبغي في وجود الشيء و ارتفع جميعُ ما لاينبغي وجب الشيء ضرورةً؛> و المراد بجميع ما يتوقّف عليه الأمر الذي لايخرج عنه شيء يتوقّف عليه[٢]؛ فالتفسير شامل للعلل البسيطة.

---

١. م: ـ و.　٢. س: ـ عليه.

الهيكل الرابع
في مباحث الواجب

ذكر مباحث الواجب فيه؛ لأنّ إفاضة الوجود و الكمالات على هياكل الممكنات تشبه[1] إفاضة الشمسِ الأنوارَ على الأجسام القابلة لها، بل إفاضتها شبيهة[2] بإفاضته و هي واقفة[3] في السماء الرابع[4]؛ فناسب ذكر الشمس الحقيقي في الهيكل الرابع.

و فيه فصول خمسة عنون[5] إثنان منها بواسطة الهيكل و خاتمته.

الفصل[6] الأوّل[7]

[في وحدة الواجب]

<لايجوز أن يكون شيئان هما واجبا الوجود[8]؛ لأنّهما حينئذٍ[9] اشتراكا في وجوب الوجود> وكلّ مشتركين في أمر /44A/ ذاتياً أو عرضياً <فلا بدّ مِن فارق> بينهما ذاتياً

---

١. م: شبه. ٢. ج: شبيه. ٣. ج، م: واقعه.
٤. ج: الرابعه؛ س: الرافع؛ م: ـ الرابع. ٥. س: عيون.
٦. ج، س: فصل. ٧. ج، س: ـ الأوّل. ٨. ج: واجب الوجود.
٩. م: + ان.

أو عرضياً، وجودياً أو عدمياً؛ فيجب أن يكون في أحد الواجبين أو كِلَيهما[۱] فارق مميّز؛ <فيتوقّف[۲] وجود أحدهما أو كِلَيهما على الفارق > و ذلك ينافي الوجوب الذاتي؛ <فإنّ ما يتوقّف على الشيء فهو ممكن الوجود.> فظهر بطلان اللازم.

و أمّا بيان اللزوم: <فإنّه لايمكن أن يكون شيئان لا فارق[۳] بينهما؛ فإنّهما يكونان واحداً> و ذلك ظاهر جدّاً.

و اعلم أنّ الشارح نقل عن ابن كمونة: «أنّه قال في بعض تصانيفه: «إنّ هذا البرهان ينتج استحالةَ وجود واجبَين متشاركَين في النوع؛ و من الجائز في العقل أن يكون في الوجود واجبَين نوع كلٍّ منهما متغائر للآخر و[۴] منحصر في فرده[۵]؛ و[۶] يشتركان في وجوب الوجود؛ فهذا الاحتمال إن كان ممتنعاً كان امتناعه بغير[۷] هذا البرهان» و لم أظفر به إلى الآن.»

ثمّ نقل عنه أنّه قال في كتاب الكاشف: «إنّ تعدّد الواجب محال مطلقاً. أمّا إن كان نوعهما واحداً فلما مرّ؛ و أمّا إن كان نوع كلّ منهما مغائراً لنوع الآخر، فلأنّ وجوب الوجود يجب[۸] أن لايكون نفس حقيقتهما و إلّا لكان نوعهما واحداً؛ فإنّ مفهوم وجوب الوجود لايختلف؛ و أن لايكون داخلاً في حقيقتهما و إلّا لكان الواجب مركّباً؛ فلو صحّ وجود واجبَين من نوعَين لكان وجوب الوجود عرضياً لازماً لكلّ واحد منهما.»

ثمّ قال: «و[۹] أقول: لقائلٍ أن يقول: يجوز أن يكون هناك حقائق مختلفة يصدق على كلّ منها[۱۰] وجوب الوجود؛ و[۱۱] لاتكون تلك الحقائق معلومة لنا إلّا بمفهومٍ واحدٍ هو[۱۲] عرضي لها؛ فإن أراد بكون وجوب الوجود واحداً ذلك المفهوم الذي هو وجه لتلك

۱. ج، س: كلاهما؛ هامش «ج»: كليهما.
۲. س: متوقّف؛ هامش «س»: فيتوقف.
۳. ح، م: تفارق.
۴. ج، م: متغائر للآخر و.
۵. ج: فرده.
۶. ج: ـ و.
۷. ج، م: متغائر للآخر و.
۸. ج، س: + إذ ذاك.
۹. م: ـ و.
۱۰. م: منهما.
۱۱. ج: ثم؛ م: ـ و.
۱۲. م: ـ هو.

الحقائق فلايستلزم[١] وحدته أن يكون نوعهما[٢] واحداً؛ لأنّ ما هو نوع[٣] تلك الحقائق لا الوجه؛ و إن أراد به[٤] تلك الحقائق أنفسها، فلانسلّم الوحدة.»

و أقول: هذا إيراد بارد[٥] غير وارد؛ لأنّه ردّد بين أقسام ثلاثة لا رابع لها؛ فإنّه قال: هذا المفهوم المعلوم من وجوب الوجود[٦] إمّا أن يكون نفس مهيّة الأفراد أو جزئها أو خارجاً عنها؛ و هذا الحصر ثابت؛ إذ كلّ مفهومٍ قيس[٧] إلى ما تحته من الجزئيات لا يخرج عن أحد الأقسام الثلاثة المذكورة؛ و أشار إلى استحالة القسمين الأخيرين[٨] ليبقي[٩] القسم الأوّل حقّاً؛ و الشارح لم ينقل فساد القسم الثالث و كأنّه هو[١٠] ما ذكره المصنّف و الشيخان أبونصر و أبوعليّ[١١] في /44B/ كتبهم من أنّ عرضية وجوب الوجود يستلزم الإمكان؛ إذ كلّ عرضي[١٢] ممكن؛ و الشيء ما لم يجب[١٣] لم يوجَد، و ما[١٤] لم يوجِد لم يكن علّة[١٥] سواء كان[١٦] علّة لوجود نفسه أو لغيره.

ثمّ بيّن أنّ الأوّل يستلزم اتّحاد النوع المستلزم للوحدة على ما نقل الشارح عنه؛ و استلزام الأوّل اتّحادَ النوع على ما أشار إليه ظاهر؛ و إيراده عليه غير وارد؛ فإنّ المفهوم[١٧] المعلوم من وجوب الوجود واحد ضرورةً؛ فلو كان نفس حقيقة الأفراد كان أفراده متّفقاً في النوع؛ و ذلك جليّ لاسترةَ به؛ و ما ذكره من تجويز[١٨] أن يكون هناك حقائق مختلفة غير موجّه؛ لأنّه إن أراد أنّه يجوز ذلك على تقدير نوعية هذا المفهوم فهو باطل؛ و وجهه ظاهر؛ و إن أراد أنّه يجوز ذلك لا[١٩] على هذين[٢٠] التقديرين[٢١]، فهب أنّه كذلك لكنّه

---

١. م: لايستلزم.
٢. ج: نوعها.
٣. ج: + لها هو؛ م: + هو.
٤. م: ته.
٥. م: ـ تلك الحقائق... بارد.
٦. ج: واجب الوجود.
٧. س: جنس.
٨. م: لآخرين.
٩. ج: فيبقي.
١٠. م: ـ هو.
١١. س: أبوعلي و أبونصر.
١٢. ج: عرض.
١٣. س، م: + و.
١٤. س: ـ و ما.
١٥. م: ـ لم يكن علة.
١٦. س: ـ كان.
١٧. س: مفهوم.
١٨. س: تجوز.
١٩. م: الا.
٢٠. س: ـ هذين؛ م: ذلك.
٢١. ج: التقدير.

لا يضرّ؛ فإنّه يدخل حينئذٍ في القسم الثالث؛ و قد مرّ الإشارة إلى فساده.

و بالجملة: منشأ اعتراض الشارح أنّه توهّم أنّ لوجوب الوجود كُنهاً غير معلوم و هذا المفهوم المعلوم[۱] وجهه؛ و الكلام في ذلك الكُنه؛ و ليس كذلك؛ و إنّما الكلام في هذا المفهوم المعلوم لا في أمر آخر.

و لو قرّر الإيراد على الوجه المشهور و هو أنّ الذي ثبت امتناع عرضيته هو الوجوب و الوجود[۲] الخاصّ لا المطلق، لكان أوجه؛ و مثل هذا الإيراد على هذا الكلام مشهور بين الفضلاء مذكور في كتب المتأخّرين و القدماء من المتكلّمين و الحكماء؛ و تحقيق الكلام في هذا المرام ممّا لا يسعه المقام.

ثمّ قال الشارح: «و الكلام[۳] في هذا المطلب متوقّف على تحقيق قولهم: «وجود الواجب عين حقيقته». فنقول: لمّا دلّ البرهان على[۴] أنّ ما سِوىٰ حقيقة الوجود ليس واجباً لذاته، بل هو ممكن مفتقر إلى الغير فلابدّ من انتهائه إلى حقيقة الوجود الذي هو واجب لذاته[۵]؛ فتلك الحقيقة لا يجوز أن يكون أمراً عامّاً؛[۶] إذ لا وجود له في الأعيان إلّا في ضمن الأفراد.[۷]

و أيضاً: لو كان عامّاً احتاج في[۸] وجوده إلى أن يتخصّص؛ و حينئذٍ لا يكون محض الوجود، بل الوجود مع خصوصية[۹]؛ فيكون شيئاً موجوداً لا وجوداً صرفاً؛ فأيّ[۱۰] خصوصيةٍ انضمّت إلى الوجود[۱۱] صار أمراً له الوجود.»

و أقول: ذلك ممنوع. ألا ترىٰ أنّ الخصوصيات ينضمّ إلى الإنسان مثلاً؛ فيصير[۱۲] أمراً خاصّاً موجوداً و لا يصير أمراً له الإنسانية.

---

۱. س: ـ المعلوم.
۲. س: + و؛ ج: هو وجوب الوجود.
۳. س: ـ في هذا المرام... الكلام.
۴. س: ـ في هذا المرام... الكلام.
۵. ج: بذاته.
۶. م: + أي كلياً طبيعياً.
۷. م: + فهو موجود بالعرض أي في ضمن الأفراد لابالذات.
۸. م: ـ في.
۹. م: ـ في.
۱۰. ج: فان؛ م: فانه.
۱۱. م: + و.
۱۲. م: و يصير

ثمّ قال: «فيجوز أن يحلّله العقلُ إلى شيء و وجود؛ و قد دلّ البرهان على أنّ كلّ ما هو كذلك فهو ممكن؛ فإذن تلك الحقيقة أمر متشخّص بذاته[1] حتّى لو يعقل كما هو هو لم يقبل[2] الشركة /45A/ أصلاً.»

و أقول: مهيّة الواجب لايخلو إمّا أن يكون الوجود ـ كما ادّعاه و حقّقه مراراً[3] ـ حتّى يكون المفهوم المعلوم من الوجود نوعه أو أمراً[4] آخر يكون الوجود عرضياً له أو جزئاً منه. فعلى الأوّل تكون ذاته متعقّلة كما هوهو؛ و هو قابل للشركة بديهةً و إنكاره مكابرةٌ غير مسموعة؛ و إن كان أمراً آخر كان للعقل أن يحلّله إلى شيء و وجود؛ و يلزم إمكانه على ما اعترف به.

ثمّ قال[5]: «إنّ المهيّات الممكنة لها نحوٌ من التحقّق مستفاد من تلك الحقيقة تابع لها؛ و هو أمر اعتباري.»

ثمّ قال ما معناه: «أنّ الموجود ما يكون مبدئاً للآثار[6] الخارجية؛ فيصحّ إطلاقه على نفس الوجود؛ و إن أُريد بالموجود شيء عرض له الوجود أو تعلّق به الوجود لم يجز إطلاقه على الواجب؛ والشناعة اللفظية غير قادح في المطالب الحكمية.

ثمّ بعد[7] تحقّق[8] أنّ حقيقة الواجب هو الوجود البحت المجرّد عن جميع الخصوصيّات و هو أمر شخصي[9] بذاته؛ و كما أنّ وجوده و تشخّصه عين ذاته، فكذا ساير صفاته؛ فلايجوز تعدّدٌ مثل تلك الذات؛ إذ لو وجد إثنان من تلك الحقيقة لكان لكلّ منهما[10] خصوصية سِوىٰ حقيقة الوجود؛ فقد بان[11] أنّ الواجب لايمكن أن يكون كذلك.»

و أقول: هذا إنّما يصحّ إذا كان المفهوم[12] من الوجود مهيّة تلك الحقيقة و نوعاً لها؛ و أمّا

---

۱. م: + متشخص بذاتها أعني أنّه شخص لا نوع له.
۲. م: يقبل.
۳. م: مرادا.
۴. س: نوعه إذ امر.
۵. ج: ـ قال.
۶. م: الآثار.
۷. ج: ثم قال فقد.
۸. م: التحقيق.
۹. ج: مشخص.
۱۰. ج، س: منها.
۱۱. م: قد بان.
۱۲. ج، م: + المعلوم.

إذا كان ذلك المفهوم عارضاً لها خارجاً عنها ـ كما صرّح به المحقّق الشريف ـ فلايلزم ما ذكره أصلاً، لجواز أن يتحقّق حقائق مختلفة واجبة غير متشاركة في ذاته[1] و يكون هذا[2] المفهوم عارضاً لها[3] خارجاً عنها؛ و لايلزم ممّا[4] ذكره من الدليل امتناعُه؛ و[5] نمنع حينئذٍ قوله: «لكان لكلّ منهما[6] خصوصية سِوىٰ حقيقة الوجود.»

ثمّ إنّه[7] أورد على قوله: «لمّا دلّ البرهان على أنّ ما[8] سِوىٰ حقيقة الوجود» ـ إلى آخره ـ أنّ الوجود من المعقولات الثانية؛ فلم يكن موجوداً أصلاً[9]؛ فكيف يكون واجباً؟!

و أجاب عنه بأنّ وجود فرد من[10] مفهومٍ لا ينافي كونَه من المعقولات الثانية، بل الوجود له فرد قائم بذاته هو واجب الوجود، و ساير أفراده أو[11] حصصه عارض للمهيّات؛ و في كلام الشيخ أبي‌عليّ و غيره ما يدلّ على أنّ الواجب فرد من الوجود.

ثمّ فصّل ما ذكره في هذا الشرح[12] في معرض الجواب في بعض تعليقاته و قال[13]: «تحقيق المقام أنّا إذا فرضنا الوجود قائماً بذاته كان[14] وجوداً و موجوداً، لِما[15] أنّ الوجود ما ثبت له الوجود و هذا الوجود[16] قائم بذاته؛ فيكون وجوداً لنفسه؛ /45B/ فيكون في ذاته وجوداً و موجوداً بذاته لا بوجودٍ زائدٍ. يظهر ذلك بأن نفرض[17] الضوء[18] قائماً بذاته؛ فيكون ثابتاً لنفسه لا لغيره؛ فيكون نفسه ضوئاً و مضيئاً بذاته لا بضوءٍ زائدٍ.

ثمّ إذا فرضنا عروض أفراد من مفهوم[19] الضوء للأجسام كانت مضيئة بضوءٍ قائمٍ بها؛ و إن لم يكن كذلك، بل كان لذلك[20] الضوء القائم بنفسه تعلّقٌ مّا و ارتباطٌ[21] بها بسببه يظهر

---

۱. ج: ذاتي.
۲. م: تلك.
۳. م: ـ لها.
۴. ج: بما.
۵. ج: اذ.
۶. ج، س: منها.
۷. س: + ان.
۸. س: ـ ما.
۹. م: ضرورة.
۱۰. م: ـ من.
۱۱. م: و.
۱۲. ج، س: + و ما ذكره.
۱۳. م: + و.
۱۴. م: ـ كان.
۱۵. م: كما.
۱۶. م: ـ و هذا الوجود.
۱۷. س: يفرض؛ م: يعرض.
۱۸. م: الصور.
۱۹. م: ـ من مفهوم.
۲۰. س: كذلك.
۲۱. م: + ما.

آثار الضوء القائم بنفسه منها من دون أن يكون لها حظّ من الضوء بطريق القيام كانت مضيئةً بالعرض بنفس ذلك الضوء القائم بذاته؛ فيكون ذلك الضوء[۱] ضوءاً لنفسه و هو بعينه ضوء لغيره لاعلى وجه الاختصاص الناعت[۲] حقيقةً، بل على وجه التعلّق المصحِّح للناعتية[۳] بالعرض[۴] و المجاز، كما في قولك: «زيد متموّل» و «ماءٌ مشمّس[۵]» و هذا الأخير هو ذوق الحكماء المتألّهين» هذا كلامه بعبارته.

وأقول: اختلاله لايخفىٰ على مَن له أدنىٰ بضاعة من هذه الصناعة.

أمّا أوّلاً: فلأنّ مَن فسّر المعقولات الثانية بالعوارض العقلية اشترط[۶] أن لايحاذي بها أمر في الخارج؛ و لذلك لم‌يتوجّه عليه النقض بلوازم المهيّة؛ فكيف يكون له فرد في الخارج؟!

و أمّا ثانياً: فلأنّ للوجود[۷] ليس أفراداً عارضة للمهيّات و لا[۸] حصصاً، كما حقّق في موضعه.

و أمّا ثالثاً: فلأنّه إن أراد أنّ في كلام الشيخ ما يدلّ على أنّ الواجب فرد من أفراد الوجود بالمعنى المصدري المتبادر منه[۹] ـ كما ادّعاه ـ فهو[۱۰] ممنوع؛ فإنّ[۱۱] الشيخ و غيره قالوا: نحن إذا قلنا: «الوجود» نعني به الموجود؛ و إن أراد أنّه فرد للوجود بمعنى الموجود فهو مسلّم، لكن لايلزم من ذلك أن يكون الوجود بالمعنى الذي فيه الكلام فرداً موجوداً في الخارج.

و أمّا رابعاً: فلأنّه لايشتبه على أحدٍ أنّ معنى قولهم: «الشيء قائم بذاته» ـ كما صرّحوا به في موضعه ـ أنّه ليس قائماً بغيره لا أنّ له[۱۲] قياماً بذاته حتّى يلزم أن يكون بين[۱۳]

---

۱. م: ـ الضوء.
۲. م: الباعث.
۳. ج: للناعيه؛ س: للباعثيه.
۴. س: بالفرض.
۵. ج: متشمس.
۶. م: يشترط.
۷. ج: الوجود.
۸. م: الا.
۹. ج، م: ـ منه.
۱۰. س: ـ فهو.
۱۱. م: فلان.
۱۲. س: بغيره ان له.
۱۳. س: ـ بين.

الشيء و نفسه نسبة في نفس الأمر؛ فإذا فرض الوجود قائماً بذاته[۱] و كان الموجود ما ثبت له الوجود لم يكن الوجود موجوداً بذلك المعنى، لامتناع ثبوت الشيء لنفسه كقولنا[۲]: «إنّ الموجود[۳] ما ثبت له الوجود» نعم الدليل على أنّ الوجود القائم بذاته لايكون موجوداً؛ والعجب أنّه جعل ذلك دليلاً على أنّه موجود.

و أمّا خامساً: فلأنّه إذا كان ذات الواجب نفس الوجود فلايخلو إمّا أن يكون الوجود حقيقة الذات ـ كما هو المتبادر من كون الذات نفس الوجود ـ أو يكون الوجود صادقاً عليه صدقاً عرضياً، كما يصدق عليه مفهوم الشيء[۴].

على الأوّل: فإمّا[۵] أن يكون ذلك الوجود ما يفهم من لفظ /46A/ الوجود؛ أعني المعنى العامّ البديهي المنتزع من الموجودات أو معنى آخر يسمّيه بعضهم بالوجود الخاصّ؛ و الأوّل ظاهر الفساد؛ و الثاني يقتضي أن تكون حقيقته غير ما يفهم من لفظ الوجود كساير المهيّات، غير أنّك سمّيت تلك الحقيقة بالوجود كما إذا سمّي إنسان بالوجود؛ و من البيّن[۶] أنّه لا أثر لتلك التسمية[۷] في الأحكام و أنّ هذا القسم راجع إلى أنّ الواجب ليس الوجود الذي فيه الكلام و لم يترتّب عليه إثبات التوحيد، كما مرّ؛ و أيضاً يلزم[۸] أن يكون الواجب ذا مهيّة، و قد برهن على أنّ كلّ ذي مهيّة معلول.

و على الثاني ـ و هو أن يصدق الوجود عليه صدقاً عرضياً ـ: فلايخفىٰ أنّ صدق الوجود عليه لايغنيه عن السبب، بل لايستدعي أن يكون موجوداً؛ و لذلك ذهب المحقّقون إلى أنّ الوجود معدوم.

و أمّا سادساً: فلأنّه إذا لم يكن للوجود[۹] قيام بالموجودات لم يصحّ ما قرّره أوّلاً من أنّ ساير حصصه و أفراده قائمة بالغير؛ فيكون آخر كلامه منافياً لأوّله.

---

۱. ح: ـ كما صرّحوا... بذاته.
۲. ح: فقوله لما؛ م: فقوله.
۳. س: الموجودات.
۴. ح، م: + و.
۵. م: ـ فإمّا.
۶. م: + انسان بالوجود و من البين.
۷. س: القسمه.
۸. ح: يلزم ايضا.
۹. س: الوجود.

ثمّ كيف يكون نعت غيره بالوجود مجازاً و قد حقّق في الكتب[١] الكلامية و الحكمية أنّ للفظ الوجود معنى بديهياً مشتركاً بين جميع الموجودات من الواجب[٢] و الممكنات؟! و يعلم بديهةً أنّ كثيراً من الممكنات موجود بذلك المعنى، بل القول بكون[٣] الواجب هو الوجود المطلق يخالف العقل و ينافي تصريحهم بأُمورٍ:

منها: أنّ الوجود المطلق[٤] من المحمولات العقلية.

و منها: أنّه من المعقولات الثانية التي لايحاذي بها أمر في الخارج.

و منها: أنّه ينقسم إلى وجود الواجب و الممكن و[٥] القديم و الحادث.

و منها: أنّه يتكثّر بتكثّر الموضوعات.

و منها: أنّه مقول بالتشكيك.

و جميع ذلك ممّا يستحيل في الواجب تعالى عمّا يقوله[٦] الظالمون[٧] علوّاً كبيراً.

و بالجملة: القول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبنيّ على أُصول فاسدة، مثل[٨] كونه واحداً بالشخص، موجوداً في الخارج، ممتنع العدم لذاته؛ و مستلزم لبطلان أُمورٍ اتّفق العقلاء عليها، مثل كونه أعرف الأشياء، مشتركاً بين الوجودات، مقولاً بالتشكيك، معدوداً من[٩] ثواني المعقولات.

و أيضاً: كون الوجود المصدري البديهي مبدأ لجميع الموجودات من الأرضين و السماوات مع ما فيهما[١٠] متّصفاً بالعلم و القدرة و الإرادة و الحياة[١١] و إرسال الرسل و إنزال الكتب و غير ذلك ممّا ورد به الشريعة الشريفة[١٢] الحقّة ممّا يقضي صريحُ العقل ببطلانه، لكنّ ﴿مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ﴾.

---

١. س: كتب.
٢. م: ـ من الواجب.
٣. س: يكون.
٤. س، م: ـ يخالف... المطلق.
٥. م: ـ و.
٦. ج: يقول.
٧. م: يقول.
٨. م: من.
٩. ج، س: في.
١٠. س، م: فيها.
١١. م: الحيوة و الاراده.
١٢. م: ـ الشريفة.

و لايتوهّم[١] أنّ الشارح انتحل في هذا المقام[٢] كلام سيّد المحقّقين[٣] في حاشية[٤] تجريد الكلام[٥] حيث قال[٦]: «الواجب هو الوجود المطلق» /46B/ أي المعرّیٰ عن التقييد؛ و على هذا لايتصوّر عروض الوجود للمهيّات الممكنة[٧]؛ فليس معنى كونها موجودة إلّا أنّ لها نسبة إلى حضرة الوجود القائم بذاته[٨]؛ فإنّ السيّد صرّح بعد ذلك بأنّ المفهوم المعلوم من الوجود عارض لحقيقتها[٩] و آلة لملاحظتها[١٠]؛ والواجب هو تلك الحقيقة لا مفهوم الوجود[١١] العامّ العرضي الخارج عن المهيّات.

و لايتيسّر[١٢] للشارح[١٣] حمل كلامه على ذلك و إلّا لم يترتّب[١٤] التوحيد على[١٥] هذا[١٦] التحقيق الذي ذكره لأجله كما أشرنا إليه في ما مضیٰ؛ و إنّما تحقيقه[١٧] أنّ مهيّة الواجب إنّما هي مفهوم الوجود العامّ على ما أشرنا إلى فساده و أشار[١٨] إليه في مواضع[١٩].

ثمّ إنّ[٢٠] ما ذكره من أنّ ذلك ذوق المتألّهين غير واقع، بل ذلك[٢١] مخالف لما ذهب إليه جميعُ[٢٢] أرباب[٢٣] الأديان من زمن آدم ـ عليه السلام ـ إلى الآن، بل جميع العقلاء من الحكماء و الفضلاء. نعم ربّما يوجد ذلك في كلام القاصرين[٢٤] من متأخّري الفلسفة و حشوية[٢٥] الصوفية.

ثمّ ليت شعري أنّه[٢٦] أيّ برهانٍ[٢٧] يدلّ على أنّ ما سِویٰ حقيقة الوجود ليس واجباً

---

١. س: و من يتوهم.
٢. م: فی هٰذا المقام انتحل.
٣. م: السيد المحقق.
٤. س: حواشيه؛ م: محاسبه.
٥. م: لتجريد الكلام.
٦. م: + ان.
٧. م: الموجوده.
٨. م: ـ بذاته.
٩. س: بحقيقتها.
١٠. م: لحقيقته و آله لملاحظته.
١١. ج، م: + المعلوم.
١٢. م: و لا ميسر.
١٣. س: و لايتعبر الشارح.
١٤. ج: + اثبات.
١٥. س: لا.
١٦. م: ذلك.
١٧. م: الحقيقه.
١٨. م: اشير.
١٩. س: موضع.
٢٠. م: ـ إنّ.
٢١. م: ـ ذلك.
٢٢. م: جمع.
٢٣. م: + الملل و.
٢٤. س: المعاصرين.
٢٥. م: و الحشوية و
٢٦. ج: بانه.
٢٧. م: شعری بان اي دليل.

لذاته[١]؟! والبرهان كيف يدلّ على ذلك الأمر البديهي البطلان[٢]؟! و ما ذكره[٣] بعضهم في معرض الدليل على ذلك ممّا[٤] ينبغي أن لايلتفت إليه، و هو قوله: لايجوز أن يكون الواجب عدماً أو معدوماً و هو ظاهر، و لا مهيّة موجودة أو مع الوجود لما ذكر[٥] في ذلك من الاحتياج و التركيب؛ فتعيّن أن يكون وجوداً، و ليس هو الوجود الخاصّ؛ لأنّه إن أُخذ مع المطلق فمركّب أو[٦] مجرّد المعروض فمحتاج ضرورةَ احتياج المقيّد إلى المطلق و ضرورةَ أنّه لوارتفع المطلق لارتفع كلّ وجود.

و حين أورد عليهم أنّ الوجود المطلق مفهوم كلّي لا تحقّق له في الخارج؛ و له أفراد كثيرة لايكاد يتناهى؛ و الواجب موجود واحد لا تكثّر فيه.

أجابوا بأنّه واحد شخصي موجود بوجودٍ هو نفسه؛ و إنّما التكثّر في الموجودات بواسطة الإضافات؛ فمعنى قولنا: «إنّ الواجب موجود» أنّه وجود؛ و معنى قولنا: «الفرس موجود» أنّه ذو وجود بمعنى أنّ له نسبة إلى الوجود الواجب بذاته؛ و هذا احتراز[٧] عن شناعة[٨] التصريح بأنّ الواجب غير موجود.

فحاصل كلامهم ـ على ما نصّوا عليه و صرّح به الشارح ـ أنّ الواجب هو الوجود المطلق و هو[٩] واحد شخصي لاكثرة فيه؛ و إنّما الكثرة في الإضافات و التعيّنات التي هي بمنزلة الخيال و السراب؛ إذ الكلّ في الحقيقة واحد يتكرّر على المظاهر لا بطريق المخالطة و لا بطريق الانقسام و لا[١٠] الحلول[١١] و لا الاتّحاد[١٢]، لعدم الإثنينية و الغيرية؛ و كلامهم في ذلك طويل خارج عن قانون الشرع و /47A/ العقل.

و ما ذكره[١٣] من «أنّه لو ارتفع المطلق لارتفع كلّ وجود حتّى الواجب؛ فيمتنع ارتفاعه

---

١. م: بذاته.
٢. م: الباطل.
٣. ج: ذكر.
٤. ج: فانه؛ س: ذلك و انه.
٥. ج: ـ ذكر.
٦. م: و.
٧. ج: اعراض؛ هامش «ج»: احتراز.
٨. م: صناعة.
٩. م: ـ و هو.
١٠. س: + و.
١١. ج: حلول.
١٢. ج، س: اتحاد.
١٣. ج: ذكروه.

ـ أي عدمه ـ فيكون واجباً» فمغالطة؛ و إنّما يلزم لو كان ارتفاع العدم[١] لذاته و هو ممنوع[٢]، بل لأنّ ارتفاعه بالكلّية يستلزم ارتفاع بعض أفراده[٣] الذي هو الواجب كساير لوازم[٤] الواجب[٥] مثل العلّية و العالمية.

فإن قيل: بل يمتنع لذاته، لامتناع اتّصاف الشيء بنقيضه.

قلنا: الممتنع اتّصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه مؤاطاةً، مثل قولنا: «الوجود عدم» لا بالاشتقاق[٦]، مثل قولنا[٧]: «الوجود معدوم». كيف و قد اتّفق العقلاء على أنّ الوجود المطلق من المعقولات الثانية و الأُمور الاعتبارية التي لا تحقّق لها في الأعيان؟!

ثمّ ما ذكره[٨] في بيان امتناع كون الواجب مهيّة موجودة من أنّ ذلك يستلزم الاحتياج مقدوحٌ بما ذكره المصنّف في التلويحات [۱۰۳] و هو أنّا لانسلّم أنّ الوجود محتاج[٩] إلى علّة في الخارج حتّى لو كان الواجب مهيّة موجودة و كان الوجود زائداً، احتاج إلى علّة؛ فإنّه ثبت أنّ الوجود لا يزيد في الأعيان على المهيّة، بل زيادته[١٠] في الأذهان فقط؛ فهو اعتبار عقلي؛ فلا علّة له في الأعيان لا المهيّة[١١] و لا[١٢] غيرها؛ فيحتمل أن يكون الوجود زائداً على جميع الموجودات من الواجب و الممكنات كما ذهب إليه أكثر العلماء؛ و يكون الفرق باستناد ذات الممكن إلى العلّة دون الواجب؛ و الوجود المصدري لا يحتاج في شيء منهما إلى سبب.

و كذا ما ذكره[١٣] في بيان[١٤] امتناع كونه وجوداً خاصّاً مردودٌ بما حقّقه[١٥] الحكماء في كتبهم؛ و من أراده فليراجع[١٦] إليها.

---

١. ج: لو كان امتناع العدم؛ م: لو كان ارتفاعه أي عدمه.
٢. ج: محال.
٣. س: افراد.
٤. م: اللوازم.
٥. س: افراد.
٦. س: باشتقاق.
٧. س: ـ مثل قولنا.
٨. ج: ذكروه.
٩. س: يحتاج.
١٠. س: زيادة.
١١. م: ـ بل زيادته... المهيّة.
١٢. م: الا.
١٣. ج: ذكروه.
١٤. م: ـ بين.
١٥. ج، س: حقق.
١٦. ج، س: فليرجع.

ثمّ الشارح بعد ما نقلنا عنه في هذا الشرح ذكر كلمات واهية يعلم ردّها ممّا مهّدناه.

ثمّ قال: «هذا على رأي المشّائين؛ و أمّا على ذوق[١] أهل[٢] الإشراق فحقيقة النور أمر واحد[٣] لا تعدّد فيه إلّا باعتبار الشدّة و الضعف و الكمال و النقصان؛ و غاية كماله هو المرتبة الواجبية[٤] و غاية نقصانه أن يكون عرضاً مفتقراً إلى غيره كالأنوار المحسوسة؛ و أمّا وحدة حقيقة النور فلأنّ المراد بالنور هو ما يكون ظاهراً بذاته بمعنى أن يكون حقيقته عين الظهور؛ فهو أظهر المفهومات و لا تعدّد في هذا المفهوم من حيث هوهو؛ و ليس ذلك المفهوم وجهاً لأمرٍ[٥] غير معلوم.»

ثمّ قال: «و أمّا أنّ غاية كمال النور هو المرتبة الواجبية[٦]، فلأنّ النور أشرف من غيره بديهةً؛ فلابدّ من انتهاء غيره إليه بحسب العلّية و عدم افتقاره إلى غيره. ثمّ ما تنتهي إليه سلسلة الأنوار يجب أن يكون أشرفها.

و إذا تمهّد ذلك فلو تعدّد الواجب لكان كلّ منهما[٧] إمّا في غاية /47B/ الكمال؛ فلايكون تعدّد لا بالحقيقة[٨] و لا في المرتبة و لا بغيرهما،[٩] أو لا، بل أحدهما في غاية الكمال و الآخر دونه؛ فلايكون الناقص واجباً؛ لأنّ الفرد من المهيّة لمّا كان كاملاً لايكون النقصان مقتضى المهيّة، بل لازم المعلولية[١٠].»

و أقول: إنّه نقل كلامه هذا من الإشراق و في النقل اختلال و المنقول فاسد.[١١]

أمّا الأوّل فظاهر عند مَن له مرتبة مطالعة كتاب[١٢] الإشراق؛ فإنّه ـ كما ذكره مؤلّفه ـ جلّ جنابه عن أن يكون مورداً لكلّ وارد و لا يطّلع[١٣] عليه إلّا واحد بعد واحد.

و أمّا الفساد في المنقول، فلايخفىٰ على مَن له أدنىٰ فطانة.

---

١. م: دون.
٢. س: ـ أهل.
٣. م: ـ أمر واحد.
٤. س: الواجبه.
٥. م: لا من.
٦. ج، س: الواجبه.
٧. ج، م: منها.
٨. م: في الحقيقه.
٩. م: + و قد فرض هف.
١٠. ج: لازما لمعلوليته.
١١. ج: + و.
١٢. م: كتب.
١٣. ح: يطلع.

ثمّ لايخفىٰ على مَن له بضاعة في[۱] الصناعة[۲] أنّ المهيّة الواحدة إذا كان نقصانه[۳] مفتقراً إلى العلّة كان كماله أيضاً مفتقراً إليها؛ فافْهم -إن شاءاللّه[۴]- و لاتكن من الخابطين المفترين على المحققّين من المتألّهين.

ثمّ اعلم أنّ هذا الشارح بحِدّة طبيعته[۵] الذكيّة[۶] المزكّاة[۷] عن القوّة العقلية لايلتفت إلى البراهين القطعية المبنيّة[۸] على[۹] المقدّمات البديهية اليقينية[۱۰]؛ و إنّما يبادر[۱۱] إلى المغيبات الكشفية و يدّعي[۱۲] الإشراق و الكشف في أُمور و أُصول يصادفه أوائل العقول؛ و لايتنبّه بأنّه لايعلم الغائب مَن لايعرف الحاضر؛ و لايخفىٰ[۱۳] بطلانه[۱۴] إلّا و يرد فيها بما هو أحكم منها؛ فاردف ما ذكره في هذا الجرح المتّهم[۱۵] بالشرح بما حقّقه[۱۶] في العوراء[۱۷] التي سمّاها بالزوراء مبيّناً[۱۸] أنّ حقيقة الواجب حقيقة كلّ شيء[۱۹] قائلاً: «أما[۲۰] تبيّن لك[۲۱] بما[۲۲] قرع سمعك في الحكمة الرسمية من[۲۳] أنّ حدوث شيء لا عن شيء محال؛ إنّ الشأن في الحدوث الذاتي أيضاً كذلك؛ ما أيسر أن تتحدّس ذلك[۲۴]؛ فإذن المعلول ليس مبائناً لذات العلّة، بل هو شأن من شئونه؛ فالمعلول ليس إلّا اعتبارياً[۲۵] محضاً.» [۱۰۴]

و أقول: هذه سفسطة عظيمة مخالفة للشرع و العقل، مبنيّة على قياس فقهي و الجامع مشترك لفظي؛ فإنّ[۲۶] الذي توهّمه هو الحدوث و الحدوث يطلق على الذاتي و الزماني

---

۱. ج، س: من.
۲. ج، س: صناعة.
۳. س: - نقصانه.
۴. م: + تعالى.
۵. ج: طبيْعه.
۶. م: الزكيه.
۷. ج، س: المترتبه.
۸. في مخطوطة «س» يقرأ: «المبقبة» و «المنفية».
۹. م: لايلتفت إلى القواعد العقلية و الشرعية المبنية على الأُصول و.
۱۰. ج: البنيه.
۱۱. س، م: يتبادر.
۱۲. في مخطوطة «س» يقرأ: قد نمي؟!
۱۳. ح: لايحيى؛ س: لايخى.
۱۴. ج: يطلعه؛ و في مخطوطة «م» يقرأ: «بطانه» و «فطانه».
۱۵. س: الهم.
۱۶. م: ابرزه.
۱۷. س: - في العوراء.
۱۸. م: فحقق.
۱۹. ج: - مبنياً.... شي.
۲۰. م: ما.
۲۱. س: - لك.
۲۲. ج: ما.
۲۳. م: - من.
۲۴. م: بذلك.
۲۵. م: اعتباراً.
۲۶. ج: + الجامع.

بالاشتراك اللفظي؛ والبراهين المذكورة لإثبات مسبوقية كلّ حادث زماني بمادّةٍ لايجري شيء منها في مسبوقية الحادث الذاتي بها، بل الدلائل القطعية العقلية قائمة على أنّ الواجب بالذات يجب أن يكون مبائناً[١] للممكنات؛ فكيف يسمع الكشف و الإشراق في خلافه؟! و ما ذكره هذيان لايقول به إنسان و إنّما[٢] يتوهّم من ظواهر بعض الكلمات المرموزة المستورة، و يعتقده بعض الجَهَلَة مِن العوامّ المنحلّة[٣] الزمام؛ و لعلّ صاحب الرسالة ما عرف مقصود المصنّف الأوّل ـ أعني الكشفي[٤] ـ فبادر /48A/ بالنقل[٥] و الانتحال كما هو عادته[٦] الشريفة و شيمته الكريمة[٧]؛ والعجب أنّ بعض الجَهَلَة من الطلبة مع اعترافهم بأنّهم لايفهمونه، يستحسنوه[٨] و يمدحون مؤلّفه[٩]؛ و ذلك[١٠] كما قال الشيخ في الإشارات: «و قد كان[١١] رجل يُعرف بفرفوريوس[١٢] عمل في العقل و المعقول كتاباً أثنى عليه المشّاؤون، و هو حشو كلّه؛ و هم يعلمون أنّهم لايفهمونه[١٣] و لا فرفوريوس نفسه.» [١٠٥]

ثمّ إنّ العاقل المنصف[١٤] الناظر إلى كتب[١٥] هذا الشارح يعلم أنّه بجلالة شأنه ما كان يخطئ مرّةً بصوابٍ و يقتصر[١٦] على توهّم الاشباح و تخيّلها؛ و لايهتزّ[١٧] للحقائق و يعرفها اهتزاز جميع الموجودات إلى ما تخصّها[١٨] من الكمالات؛ و إنّما أكبّ على كمالات هي[١٩] جنسه[٢٠]؛ فبلغ فيها الغاية و صار في البهائم آية؛[٢١] و الحمدللّه على ذلك و على كلّ هذه الأحوال.

---

١. م: مباينه.
٢. م: فانما.
٣. م: ـ المنحلّة.
٤. ج: الكيشى؛ س: الكسبي.
٥. م: بالعقل.
٦. س: عادة.
٧. م: ـ الكريمة.
٨. س: يستحسبونه؛ م: يسبحونه.
٩. ج: بمولفه؛ س: موليه.
١٠. س: + و ذلك.
١١. ج: + للمشّائين.
١٢. م: بعرفريوس.
١٣. س: لايفقهون.
١٤. س: المتصف.
١٥. م: كتاب.
١٦. م: يفتقر.
١٧. م، هامش «س»: لايهز.
١٨. م: تختصها.
١٩. ج: بني.
٢٠. م: على كمالات بنى لا بنى نوعه.
٢١. م: صار فيها النهاية.

أكاد أشكره بدل اللعنة[۱]؛ فإنّه و إن ضيّع[۲] زمان اشتغالي[۳] به؛ فإنّه[۴] بعثني[۵] على التفكّر في المسائل الجليلة[۶] التي شغلتني أسباب أُخر عنها؛ فاستمع و إن كان الجهل قد ران على قلبك حتّى أصمّك[۷] أنّ مذهبك هذا نسبة[۸] بلنياس إلى فرعون و قال: إنّه لهذا المذهب و ساير ما يتبعه من الأعمال[۹] القبيحة و الأفعال[۱۰] الخسيسة أهلكه موسى ـ على نبيّنا و عليه الصلوة و السلام ـ و ما تفرّد[۱۱] به و لم ينقل عن فرعون أنّ المعلول ليس إلّا اعتبارياً محضاً سفسطة أيضاً؛ و لم يلزم من شيء[۱۲] ممّا تقدّم؛ و ما دلّ عليه دليل[۱۳] و لا كشف صحيح؛ و لعلّ الفرعون ما صرّح به، لظهور فساده.

ثمّ قال: «كأنّك قد تفطّنت[۱۴] في ما نبّهتُ عليه في المباحث النظرية من أنّ انعدام الشيء بالمرّة محال أنّ كلّ ممكن لمّا كان جائز العدم لذاته؛ فلايجوز انتفاء ما هو الذات بالحقيقة[۱۵]؛ إذ لابدّ لكلّ جائز الزوال[۱۶] من سنخ[۱۷] ذاتٍ باقٍ، و ينتهي إلى ما يتطرّق إليه جواز العدم و إلّا لكان له سنخ[۱۸] آخر، و يتسلسل.»

و أقول: هذا توهّم فاسد يبتني[۱۹] على عدم التميّز بين العدم المطلق الذي يلزم[۲۰] الممكن جوازه و بين العدم الطاري؛ و التميّز بين الإمكان الذاتي و النفس الأمري يدفعه أيضاً بوجهٍ[۲۱] آخر؛ و[۲۲] هذا و أمثاله[۲۳] ممّا ذكره في هذه الرسالة[۲۴] كما اعترف[۲۵] به من اشتراط الساعة، زاده اللّه تعالى[۲۶] إنكاراً للحقّ[۲۷] و تورّطاً[۲۸] في الباطل[۲۹].

---

۱. م: اللعبه.
۲. م: + به.
۳. س: اشتغال.
۴. س: فان.
۵. م: يقيني.
۶. م: الجليه.
۷. س: اصحك.
۸. س: يشبه.
۹. م: الافعال.
۱۰. م: الاعمال.
۱۱. ج: تفرّدت.
۱۲. م: ـ من شيء.
۱۳. م: و لا دلّ دليل عليه.
۱۴. س: قد تنطنت.
۱۵. م: حقيقه.
۱۶. س: الذوال.
۱۷. م: شبح.
۱۸. س: سبح؛ م: شبح.
۱۹. ح، م: مبني.
۲۰. س: + به.
۲۱. م: بوجوه.
۲۲. م: + لايذهب عليك أنّ.
۲۳. س: أمياله.
۲۴. م: ذكره في رسالته الزورآء.
۲۵. م: اعرف.
۲۶. س: ـ تعالى.
۲۷. س: للاحق.
۲۸. س: يوى‌طا؛ م: ترويجا.
۲۹. م: للباطل.

ثمّ لايخفىٰ على مَن له بصيرة صحيحة أنّ الشارح و المكبّين عليه المشتغلين لديه[١] مائلون[٢] عن سلوك[٣] الطريقة المستقيمة باستحصال العلوم الجزئية و المعارف الرسمية[٤] عن عقولهم الضعيفة مقتبصين[٥] شوارد[٦] تلك[٧] الحقائق، تارةً بجوارحهم[٨] المضطربة لتصادم[٩] صراصر /48B/ الشكوك[١٠] و لكبار[١١] الشُبَه[١٢]؛ و أُخرىٰ بقُواهم الروحانية[١٣] المشوّشة[١٤] لهيجان[١٥] الوهم و الخيال و تلاطم أمواج[١٦] مدركاتهما الجزئية التي تفرّد بتحقيقها الشارح الجليل. فهم[١٧] المنخرطون في سلك عموم «إن هم إلّا[١٨] كالأنعام[١٩]، بل هم أضلّ» [١٠٦] لشدّة انهماكهم في مهاوي[٢٠] الضلالة و ارتفاعهم على مصاعد الجهالة[٢١]؛ و كيف لايكون كذلك و قد صرّح أئمّة[٢٢] الكشف و التحقيق بأنّ الشيطان إنّما هو مظهر اسم الجلال الذي هو اسم جليلهم[٢٣]؟!

فأيّها[٢٤] الطالب السالك إلى اللّٰه! اجتنب عنهم؛ فإنّهم[٢٥] شياطين الحكمة و فراعنة المعرفة. أخاف أن يتخبّطك[٢٦] مسيسهم؛ فالحذر! الحذر! و مع ذلك فلايعصمك من الماء، إذا كان الموج قد تلاطم[٢٧] و التيّار[٢٨] قد رجز[٢٩] و نودي[٣٠] أن[٣١] لا عاصم اليوم مِن أمر اللّٰه إلّا مَن رحم؛ فكنت[٣٢] من[٣٣] المغرقين.[٣٤]

---

١. س: ـ لديه.
٢. س: المائلون؛ ج: المشتغلين به اشتغلوا.
٣. ج: ـ سلوك.
٤. م: استحصالاً لعلومهم و معارفهم.
٥. ج: مُقصين.
٦. س: شواد.
٧. م: ـ تلك.
٨. س: لجوارحهم.
٩. س: لتصادر.
١٠. س: السلوك.
١١. س: بكبار؛ م: بكبآد.
١٢. م: + به.
١٣. م: ـ الروحانية.
١٤. ج: ـ المشوّشة.
١٥. س: امتحان.
١٦. س: الأمواج.
١٧. س: منهم.
١٨. س، م: ـ إن هم إلّا.
١٩. س، م: الأنعام.
٢٠. م: فهاوي.
٢١. س: الجهلة.
٢٢. س: انه.
٢٣. س: عليه؛ م: + العلم في الضلال و الاضلال.
٢٤. س، م: فانها.
٢٥. س: بانهم.
٢٦. س: يتخبلك.
٢٧. ج، س: طم.
٢٨. ج: النار؛ س: البنا.
٢٩. ج: زخرفهم.
٣٠. م: يودي.
٣١. ج: ـ أن.
٣٢. م: فكتب.
٣٣. س: ـ من.
٣٤. م: + و لعمره أنّه بجلالته.

هذا ما يحضرنا الآن في بيان مفاسد ما ذكره من الهذيان و إن كان كلامه حقيقاً بالإعراض[١] دون الاعتراض[٢]؛ فإنّه[٣] بما لديه من المقابح، بل بما عليه من المطاعن و ما عنده من البضائع الضائعة و[٤] الصنائع الغير النافعة[٥]، تصوّر[٦] نفسه فرعون سلاطين المعرفة و قارون أساطين الحكمة؛ فلن يزيده البرهان[٧] إلّا طغياناً[٨] و لا البيان[٩] إلّا عصياناً و لا تأكيد الحجّة[١٠] إلّا تنكتاً[١١] عن المحجّة.

اللّهمّ! سلّط عليه موسى ليهديه[١٢] من المقابح[١٣] الذي تصوّره[١٤] محاسن كآبائه و أسلافه؛ و يطهّره[١٥] عمّا أكبّ عليه من جمع المال و جهد[١٦] ما لا ينفعه[١٧] في المآل كأبنائه و أخلافه[١٨]. ثمّ إنّه بعلوّ[١٩] كعبه هو العلّة لكلّ شقاوة و الموجب[٢٠] لكلّ غباوة و غواية؛ فإنّه لكونه في صلب آدم استكبر الإبليس[٢١] عن عبادته؛ و لذلك طرّده الله عن سعادته، لا بل عدم المناسبة بينهما أوجب استكبار الشيطان[٢٢] عن أمر الرحمن؛ و لو وجد في خلق آدم من خلقه أثر لخرّ له الإبليس[٢٣] ساجداً و صار له الملعون[٢٤] عبداً[٢٥] عابداً.

ثمّ لا يخفىٰ على العرفاء أنّ غاية تحقيق الزوراء تقليدُ قومٍ تبعوا[٢٦] بديهة الوهم و لم يقدروا لقصور الفهم[٢٧] على إدراك معنى غير الوجودُ البديهي الأوّلي[٢٨]؛ فحيث[٢٩] ادّعوا المعرفة حسبوا أنّه حقيقة كلّ شيء؛ و لعلّ وجه اختياره مذهب هؤلاء عدم اقتداره[٣٠] على

---

١. ح: بالاعتراض
٢. ج: ـ دون الاعتراض.
٣. م: ـ هذا ما يحضرنا... فإنّه.
٤. م: ـ البضائع الضائعة و.
٥. س: البالغه.
٦. س: تصوره.
٧. س: فلن يزيدوا ببرهان.
٨. س: طيغا.
٩. س: لبيان.
١٠. س: لحجه.
١١. ج: تنكباً؛ و في مخطوطة «م» الكلمة مهملة يمكن أن يقرأ: «تبكيتاً».
١٢. ح: ليهذبه.
١٣. س: المعالج.
١٤. م: التي تصوّرها.
١٥. س: يطهر.؛ م: يطرره.
١٦. س: جحد.
١٧. ج: ينفعه.
١٨. س. كابنابه و احلاقه.
١٩. س: يعلو.
٢٠. م: المنشأ.
٢١. م: اىليس.
٢٢. س: الشياطين.
٢٣. م: ـ الإبليس.
٢٤. م: صار الملعون له.
٢٥ م: ـ عبداً
٢٦. س: يبغوا.
٢٧. س: الوهم.
٢٨. م: الاول
٢٩. م: فحسب.
٣٠. س: اقتدا به؛ م. افتقاره

تصوّر معنى يكون أخفىٰ من هذا المفهوم الأجلىٰ[1].

و بالجملة: خلاصة ما ذهب إليه الشارح على ما صرّح به في شرحه و حواشي التجريد و الزوراء و شرحها و ساير مؤلّفاته الفارسية و العربية أنّ مهيّة الواجب و حقيقته و نوعه إنّما هو مفهوم الوجود المصدري البديهي؛ و أنّ الممكنات كلّها اعتبارات و تعيّنات عارضة له، معتورة عليه، قائمة مختلطة به، مقيسة إليه؛ فكلّ موجود هو بعينه هذه الحقيقة /49A/ بتعيّنٍ خاصٍّ اعتباريٍ؛ و لايخفىٰ على أولى النُّهىٰ أنّ هذا مع أنّه متضمّن لمفاسد شتّىٰ عقلاً و شرعاً منها ما لايخفىٰ و منها ما أشرنا إليه أيضاً مخالف لجميع آراء أرباب الملل و أهواء أهل النحل و مصادم لما نصّ عليه كافّة العلماء سيّما المحقّقين المتكلّمين و الحكماء؛ فلنشير إلى أقوال هؤلاء ليتجلّى به جليّة الحال[2] و يظهر حقيقة المقال؛ فنقول[3]: اعلم أنّ العقلاء اختلفوا في كيفية نسبة الوجود إلى المهيّة:

فذهب بعضهم إلى أنّ الوجود بالمعنى المصدري قائم بجميع الموجودات من الواجب و الممكنات[4]؛ و موجودية الشيء عبارة عن قيام فرد من أفراد الوجود به[5]؛ و الوجود موجود بذاته كما أنّ الوحدة واحدة بذاتها؛ و ذلك مذهب المتكلّمين.

و بعض آخر إلى أنّ الحال[6] في الممكنات كذلك و أمّا الواجب فهو فرد من أفراد الوجود القائم بذاته لا بقيام وجود به و مفهوم الوجود المعلوم عرضي[7] بالقياس إليه و كُنهه غير معلوم؛ و هذا هو المشهور من مذهب الحكماء.

و بعض آخر إلى أنّ الحال في الواجب كما ذكرتم، و لكن في[8] الممكنات[9] لا بقيام الوجود بها، بل بتعلّقٍ و ارتباطٍ لها[10] به؛ و ذلك التعلّق مجهولة الحقيقة؛ فمعنى[11] قولنا: «زيد

---

۱. س: لاحلى؛ م: ـ الأجلىٰ.
۲. س: ليتجلى عليه الحال.
۳. ج، م: ـ و بالجملة... فنقول.
۴. م: الممكن.
۵. س: ـ به.
۶. ج: الخيال؛ هامش «ح»: الحال.
۷. س: عرض.
۸. ج، س: ـ في.
۹. ج: + موجوده.
۱۰. م: ـ لها.
۱۱. س: بمعنى.

موجود» أنّ له نسبةً و تعلّقاً إلى حضرة الوجود القائم بذاته.[۱] لا أنّ للوجود[۲] قياماً بـه. فمعنى الموجود أنّه ذو وجود، كما أنّ معنى المتموّل أنّه ذومال؛ فيكون حقيقة الواجب[۳] حينئذٍ هو الوجود المطلق المعرّىٰ عن التقييد[۴] و هو جزئي حقيقي؛ فالوجود جـزئي و الموجود كلّي.

و هذا المذهب[۵] هو الذي استحسنه السيّد المحقّق و قال: لايدركه إلّا أولو الأبصار و الألباب الذين خصّوا[۶] بالحكمة[۷] و فصل الخطاب.

و لا يخفىٰ عليك أنّ ما ذهب إليه الشارح في الواجب غير منطبق[۸] على[۹] شيء[۱۰] من المذاهب الثلاثة:

أمّا الأوّل: فظاهر.

و أمّا الثاني و الثالث: فلأنّ الذاهبين إليهما[۱۱] قائلون[۱۲] بعرضية المفهوم المعلوم مـن الوجود؛ و لايتيسّر للشارح القول بذلك، كما عرفت.

و آخرون إلى أنّ الوجود المصدري أمر اعتباري انتزاعي غير موجود أصلاً غير قائم بالموجودات، لا بالواجب و لا بالممكنات؛ و المراد بالوجود حيث أطـلق[۱۳] إنّـما هـو الموجود بما هو موجود. ثمّ إنّ مفهوم الموجود إذا قيس[۱۴] إلى ما تحته من الأفراد، فهو بحسب ظاهر[۱۵] النظر إمّا أن يكون ذاتياً لكلّها أو عرضياً لكلّها أو مبعّضاً: فالأوّل مذهب جمهور[۱۶] الإشراقية و قوم /49B/ من[۱۷] الصوفية؛ و الثاني للحكماء؛ و الثالث لم يذهب إليه ذاهب؛ و ربّما يتراأىٰ من بعض أقوال بعض الحكماء.[۱۸]

---

۱. س: + بد.
۲. س: الموجود.
۳. س: الوجود.
۴. م: القيود.
۵. س: + و.
۶. س: فخصوا.
۷. ج: بحكمه بالغه؛ س: الحكمة بالغة.
۸. م: مطابق.
۹. س: إلى؛ م: ـ على.
۱۰. م: لشيء.
۱۱. م: إليها.
۱۲. م: قالوا.
۱۳. م: المطلق.
۱۴. س: ـ قيس؛ م: اضيف.
۱۵. م: ـ ظاهر.
۱۶. س: + من.
۱۷. ج: ـ الإشراقية و قوم من.
۱۸. ح: ـ و ربّما... الحكماء.

ثمّ إنّ بعض المتأخّرين من الحكماء الذاهبين إلى أنّ الموجود عرضي[١] بالقياس إلى أفراده، قالوا[٢]: «إنّ[٣] مهيّة الأوّل تعالى إنّيّته»؛ و معنى قولنا: «مهيّته[٤] إنّيّته» أنّه لا مهيّة له؛ و ذلك لأنّ كلّ[٥] ما له مهيّة فهو معلول.

و توضيح ذلك على ما يفهم[٦] من كلامهم أنّ الموجود على قسمين: قسم من شأنه أن يفصّله العقل إلى مهيّة و وجود؛ و قسم ليس من شأنه ذلك و إنّما هو موجود بحت[٧] لايحتمل أن يقبل هذا النحو من التقسيم العقلي[٨]، إذ كلّ ما يقبل[٩] ذلك التقسيم فهو ممكن، على ما بيّنوه[١٠] في كتبهم.

قال المصنّف في التلويحات: «إنّ الذي فصّله الذهن إلى مهيّة و وجود[١١] فمهيّته إن امتنع وجودها لايصير شيئاً منها موجوداً، و إذا صار شيئاً منها[١٢] موجوداً فالكلّي له جزئيات أُخرىٰ معقولة؛ لايمتنع بمهيّاتها إلّا لمانعٍ، بل ممكنة إلى غير النهاية؛ و قد علمتَ أنّ كلّ ما وقع من جزئيات كلّي بقي الإمكان بعد. فإذاكان هذا الواقع واجب الوجود و له مهيّة[١٣] وراء الوجود فهي إذا أُخذت كلّية أمكن وجود جزئي آخر لها[١٤] لذاتها؛ إذ لوامتنع الوجود للمهيّة لكان المفروض[١٥] واجباً ممتنعاً باعتبار مهيّته و هو[١٦] محال. غاية ما في الباب أن يمتنع بسببٍ غير نفس المهيّة». [١٠٧]

هذا كلامه بعبارته و تقريره على الوجه الملخّص أنّ الواجب لذاته لو انقسم بحسب الذهن[١٧] إلى مهيّة و وجود لكان له مهيّة؛ و كلّ مهيّة كلّية فإنّها لاتمتنع لذاتها أن تكون لها جزئيات غير متناهية؛ فلا يجب وجود شيء من تلك الجزئيات لنفس المهيّة، لاستحالة

---

١. س: عرض.
٢. ج، س: فقالوا.
٣. م: -إنّ.
٤. س: - مهيّته.
٥. س: الكل.
٦. م: لايفهم.
٧. م: - بحت.
٨. م: القبلي.
٩. س: يعقل.
١٠. س: يثنوه.
١١. ج، س: -إلى مهيّة و وجود.
١٢. م: منهما.
١٣. م: - مهيّة.
١٤. م: + لا.
١٥. ج، س: المعروض.
١٦. س: - هو.
١٧. م: الذهني.

الترجيح من غير مرجِّح؛ و إذا لم يجب وجود شيء من تلك الجزئيات لنفس المهيّة لم يكن الواجب لذاته واجباً لذاته؛ هذا خلف.

هذا محصّل كلامه[۱]؛ و لأحدٍ أن يمنع قوله: «كلّ مهيّة كلّية» و قال[۲]: لِمَ لا يجوز أن يكون بعض المهيّات متشخّصة لذاتها؟! وللكلام من الجانبين مجال.

ثمّ ظاهر أنّ هذين المذهبين أيضاً غير ما ذهب إليه الشارح[۳] و ارتضاه؛[۴] كيف و قد بالغ في بعض تعليقاته في إبطالهما[۵] على ما يظهر من النظر في حواشيه على التجريد.[۶] فظهر لك ممّا تلوناه[۷] عليك أنّه خالف[۸] جميع المنتسبين إلى الملّة الإسلامية ممّن يعتدّ به؛ و ما سبقه في ما ذكره إلّا بعض الحشوية ممّن لا يلتفت إليه؛ و ما اقتصر في أتباعهم على هذا، بل تبعهم في كثير من هذياناتهم[۹]، /50A/ منها اتّحاد النفوس على ما سننقل؛ و ليس هذا أوّل قارورةٍ كسرت[۱۰] في الإسلام.

و أمّا السابقون على الملّة الإسلامية فظاهر كلام الملّيّين منهم يدلّ على ما ذكره المتكلّمون إلّا قليلاً؛ فإنّه موافق[۱۱] مذهب الحكماء؛ و أمّا غير الملّيّين منهم: فالمشّاؤون ذاهبون إلى المذهب الأخير على ما نصّ عليه[۱۲] جمع كثير سيّما[۱۳] الشيخان أبو نصر و أبو عليّ؛ و الرواقيّون إلى مذهب الإشراقيّين؛ والباقون ممّن وصل إلينا[۱۴] كلامه إلى ما ذهب إليه المتكلّمون؛ و جميع ذلك مخالف لمذهب الشارح.

و بالجملة: مذهبه و تحقيقه مخالف لمذهب كلّ مَن وصل كلامه إلينا ممّن يعتدّ به من العقلاء؛ هذا.

قال الإمام: الحكماء احتجّوا على امتناع مغائرة[۱۵] وجوده تعالى لمهيّته بأن قالوا: لو

---

۱. م: ـ كلامه. ۲. س، م: ـ قال. ۳. م: التسلسل.
۴. م: + و. ۵. س: إبطالها. ۶. ج: ـ على ما يظهر... التجريد.
۷. م: تلونا. ۸. م: + في. ۹. م: هذابابانهم.
۱۰. س: كثرت؛ م: كثره. ۱۱. ج: يوافق؛ س: وافق. ۱۲. ج، س: به.
۱۳. م: منهم. ۱۴. س: ـ إلينا. ۱۵. ج، س: مقارنه.

كان وجوده مغائراً[١] لمهيّته لكان إمّا أن يكون ذلك الوجود متوقّفاً على تلك المهيّة أو لايكون؛[٢] و على الثاني يكون غنيّاً عن المهيّة فلايكون عارضاً؛ إذ كلّ حالٍ مفتقرٌ[٣] إلى محلّه؛ فيكون وجوداً[٤] موجوداً[٥] بذاته و هو المطلوب؛ و إن توقّف كان محتاجاً إلى تلك المهيّة؛ و ما هو محتاج إلى غيره ممكن لذاته؛ فله سبب؛ فسببه إن كان مهيّة الواجب لزم تقدّمُ الشيء على نفسه أو كون الواجب موجوداً بوجودين؛ و إن كان غير مهيّة الواجب لزم إمكانه.

ثمّ قال: و الجواب أنّه لا نزاع في شيء ممّا ذكرتم إلّا في قولكم: «إنّ العلّة يجب تقدّمها على المعلول بالوجود» فلو كان الواجب علّة لنفسه لزم أن يكون مقدّماً على نفسه بالوجود[٦]؛ و إنّه[٧] باطل؛ لأنّ الممكنات مهيّاتها قابلة لوجوداتها؛ و القابل متقدّم على المقبول؛ و تقدّم المهيّة الممكنة على وجودها ليس[٨] بالوجود لما ذكرتم؛ فإذن تقدّم العلّة القابلة على المعلول ليس بالوجود؛ و جاز أيضاً مثله[٩] في العلّة الفاعلية.

و أجاب عنه[١٠] المحقّق الطوسي بأنّه[١١] ليس للوجود[١٢] في الخارج عروض للمهيّات[١٣] بحسب نفس الأمر؛ و إنّما زيادته[١٤] بحسب التصوّر[١٥].

و أقول: هذا الجواب صحيح، لكنّ[١٦] أرباب المذهب الثاني لايتيسّر لهم أن يجابوا[١٧] عن معارضة الإمام ممّا حقّقه؛ و يمكن أن يقال من قِبَلهم:[١٨] العلّة متقدّمة في ما هي علّة[١٩] فيه؛ فإن كانت علّة للوجود كانت متقدّمة في وجودها على المعلول في وجوده سواء كان المعلول وجوداً أو غيره؛ و ذلك ظاهر جدّاً؛ و إن كانت علّة في أمر آخر كانت متقدّمة في

١. ج، س: مقارنا.
٢. م: ـ ذلك الوجود... لايكون.
٣. ج: يفتقر.
٤. ج: + و.
٥. م: + لذاته.
٦. س: الوجود.
٧. ج، س: فانه.
٨. ج: + للمهيات.
٩. م: مثله أيضا.
١٠. س: ـ عنه.
١١. س: فانه.
١٢. س: الموجود.
١٣. ج: ـ للمهيات.
١٤. ج: زياده.
١٥. م: الصور.
١٦. م: ولكن.
١٧. م: يجتنبوا.
١٨. ج: + ان.
١٩. س: عليه.

ذلك الأمر؛ و العلّة القابلية علّة[١] للقبول[٢] لا للوجود؛ فيجب تقدّمها من حيث القبول لا من حيث الوجود /50B/ بخلاف العلّة الفاعلية؛ و لايلزم من تقدّمِ القبولِ تقدّمُ المقبولِ؛ فلم يلزم أن تكون العلّة القابلية متقدّمة بالوجود على المقبول[٣] دون الفاعلية.

و زيادة توضيح ذلك أنّه[٤] لايلزم من كون المهيّة يلزمها شيء أن يكون وجودها سابقاً على ذلك اللزوم بالوجود[٥]؛ فإنّ كون الجزء[٦] علّة لمهيّة الكلّ لازماً للجزء؛ و كذا الإمكان لازم لمهيّة[٧] الممكن[٨] مع عدم تأخّرهما عن الممكن[٩] بالوجود؛ فلوازم المهيّة لايلزم في كلّ حال أن تكون موجودة؛ و إنّما وجودها تابع لوجود المهيّة في القبول؛ فيكون قبول المهيّة له[١٠] سابقاً على وجوده؛ لأنّ قبول المهيّة له ليس هو وجوده، بل لزومه شيء و قبول اللزوم له شيء سابق على لزومه، و وجوده شيء آخر و هو تابع لوجود المهيّة[١١]. ففرق[١٢] بين وجود اللوازم و لزوم اللوازم؛ و المهيّة قبل الوجود علّة للزوم و مع الوجود علّة لوجود اللزوم[١٣].

هذا غاية ما يمكن أن يقال من قِبَلهم مع إمكان البحث و المناقشة فيه؛ و الحقّ ما حقّقه المحقّق.

ثمّ الإمام ذكر في معرض دليل الحكماء معارضات:

الأولىٰ: أنّ الوجود إمّا أن يقتضي التجرّد أو اللاتجرّد أو لايقتضي شيئاً منهما. فعلى[١٤] الأخيرين يلزم إمكانُ الواجب؛ و على الأوّل مساواةُ الواجب و الممكن مع اعترافهم بعدم المساواة[١٥].

---

١. س: عليه.
٢. س: المقبول.
٣. م: على المقبول بالوجود.
٤. س: بانه.
٥. م: في الوجود.
٦. س: الجزئيه.
٧. م: للمهية.
٨. م: ـ الممكن.
٩. ج: + و الجزء؛ م: المهية.
١٠. س: ـ له.
١١. ج: المهيات.
١٢. س: معرف.
١٣. م: الملزوم و.
١٤. ج، يفعلى؛ س: فط.
١٥. س: + و.

الثانية: حقيقة واجب الوجود غير معقول؛[١] و وجوده معقول[٢]؛ فحقيقته غير وجوده.

الثالثة: الوجوب أمر إضافي لايمكن تعقّله إلّا بين أمرين؛[٣] فلابدّ من حقيقة أُخرىٰ يحكم عليها بأنّ الوجود واجب لها.

الرابعة: لو كانت حقيقة الوجود بقيدٍ سلبي، فإمّا أن يكون مؤثّر[٤] بمجرّد كونه وجوداً و ساير الموجودات مساوية له في تمام الوجود؛ فيلزم أن يكون كلّ واحد من الموجودات مبدأ لمثل[٥] ما هو[٦] الواجب مبدؤه؛ إذ كلّ منها فيه أو له مثل ما هو[٧] مبدأ[٨] الإيجاب؛ و إمّا أن يؤثّر مع القيد السلبي أو بتوسّطه؛ فيلزم أن يكون السلب موجباً للثبوت.[٩]

الخامسة: لو كانت حقيقة الوجود لزم اتّصافُ كلّ موجود من الموجودات بمثل[١٠] حقيقة الباري؛ و نعلم[١١] بالضرورة أنّه يمتنع أن يكون كلّ ذرّة من ذرّات الكائنات موصوفة بحقيقة اللّه تعالى؛ و مَن جوّز ذلك[١٢] كابر عقله.

و أجاب المحقّق الطوسي عن جميع ذلك بأنّ الوجود عرضي مقول[١٣] بالتشكيك على الوجودات[١٤] الخاصّة، و حقيقة البارئ إنّما هو الوجود الخاصّ لا المطلق؛ فلم يلزم شيء من المحذورات[١٥].

ثمّ الإمام أورد على المعارضة الثانية[١٦] كلاماً و قال: «و إن قال قائل: إنّ الوجود الذي هو بديهي هو[١٧] /51A/ الوجود العامّ؛ والذي هو نفس مهيّة البارئ هو الوجود الخاصّ[١٨]، فتغايرا. نجيب[١٩] بأنّ[٢٠] الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب إمّا عين الوجود العامّ و إمّا العامّ

---

١. م: حقيقة الواجب غير معقولة. ٢. س: مقبول. ٣. س: بين أو بين.
٤. ج: مؤثريته؛ م: موثره. ٥. ج: بمثل. ٦. ج: + جز من؛ س: + جزء من هذا.
٧. ج: ـ الواجب مبدؤه... ما هو. ٨. س: ـ الواجب مبدؤه... مبدأ. ٩. ج، س: ـ و إمّا أن يؤثّر... للثبوت.
١٠. س: يتشمل. ١١. س: يعلم. ١٢. م: ـ ذلك.
١٣. س: مقولي. ١٤. س: الموجودات. ١٥. س: المحصورات.
١٦. م: الثالثة. ١٧. م: ـ هو.
١٨. س: الخارجي؛ هامش «س»: الخاصي. ١٩. س: بحيث.
٢٠. س: ان.

جزء منه و إمّا لا هذا و لاذاك.

و[۱] الأوّل: يستلزم أن يكون ذلك الوجود الخاصّ بديهي التصوّر كالعامّ.

و الثاني: يستلزم[۲] أن يكون حقيقة الباريُ تعالى مركّباً من العامّ و القيد؛ و ذلك القيد إمّا وجودي أو عدمي.

لا سبيل إلى الثاني؛ لأنّ مهيّته[۳] موجودة و المعدوم لايكون جزئاً للموجود؛ و أيضاً جملة القيود السلبية معلومة للبشر؛ و الوجود[۴] معلوم؛ و بذلك ثبت مطلوبنا.

و لا إلى الأوّل و إلّا لزم تركّب الواجب؛ و أيضاً الوجود العامّ إمّا قائم بذلك الجزء و إمّا ذلك الجزء قائم بذلك الوجود و إمّا كِلاهما قائمان بشيءٍ آخر؛ و الكلّ باطل؛ إذ على الأوّل يلزم قيام[۵] وجود الباريُ تعالى[۶] بمهيّته؛ و على الثاني[۷] أن يكون لكلّ وجودٍ استعدادُ قبول مهيّة الباريُ؛ و على الثالث مثل ما لزم على الأوّل.

و القسم الثالث[۸] ـ أعني أن لايكون الوجود العامّ عينِ[۹] الخاصّ و لاجزئه[۱۰] بل كان موصوفاً بالوجود العامّ ـ يستلزم ما ادّعيناه مَن أنّ وجوده تعالى عين مهيّته.»

و أقول: يمكن أن نختار:

أوّلاً: أنّ الوجود العامّ عين الوجود الخاصّ[۱۱]؛ و من بداهة العامّ لايلزم بداهة الخاصّ؛ و إنّما يلزم لو اتّحدا في العقل كما اتّحدا[۱۲] في الخارج.

و ثانياً: أنّ الوجود العامّ جزء و[۱۳]! لكنّ جزءٌ لمفهومه[۱۴] العقلي الذي هو عرضي بالقياس إليه لا لذاته الخارجي؛ فلايلزم تركّبُ حقيقتِه.

---

۱. ج: ـ و
۲. م: ـ أن يكون ذلك الوجود الخاصّ... يستلزم.
۳. س: مهية.
۴. س: الموجود
۵. س: فساد.
۶. ج، م: ـ تعالى.
۷. ج: + يلزم
۸. س: ـ الثالث.
۹. ج: + الوجود
۱۰. س: و ان جزءه.
۱۱. س: الخاصي؛ م: ـ الخاصّ.
۱۲. ج: ـ في العقل كما اتّحدا.
۱۳. م: ـ و.
۱۴. س، م: لمفهوم.

و أمّا ما ذكره من أنّه على تقدير الجزئية يلزم[1] العلمُ بحقيقة الواجب، فيمكن دفعه بمنع قوله: «القيود السلبية معلومة» إذ كلّ سلبٍ في مقابلة الإيجاب؛ و لايحصل العلم به[2] إلّا بعد حصول العلم[3] بالإيجاب المقابل له؛ و من الجائز أن يكون بعض المعاني الإيجابية غير معقولة[4] لنا[5].

و أيضاً: أكثر المقدّمات التي ذكرها لاستحالة هذا القسم مستدركة؛ إذ يكفيه أن يقال:[6] لو كان العامّ جزئاً لزم[7] تركّبُ[8] الواجب.

و أيضاً: لنا أن نختار من الأقسام الثلاثة التي ذكرها آخراً أنّ الجزء الآخر قائم بالوجود؛ و ما ذكره[9] في إبطاله من أنّه يلزم أن يكون لكلّ وجود استعدادان يقبل مهيّة الباري تعالى[10]، ممنوع؛ و على تقدير تسليم أنّ كلّ ما يقبله العامّ يقبله الخاصّ لايلزم أن تكون[11] الوجودات مستعدّة لقبول مهيّة الباري؛[12] إذ الجزء الأخير جزء /51B/ للوجود[13] الخاصّ؛ و لمّا[14] فرضنا أنّ الجزء الأخير جزء للوجود[15] الخاصّ و الخاصّ عين مهيّة[16] الباري، كان الجزء الأخير جزئاً لمهيّة الباري؛ فما هو اللازم ليس استعداد قبول مهيّة الباري،[17] بل استعداد قبول جزئها؛ و إن[18] سلّمنا ذلك لكن لِمَ لايجوز أن تكون الأقسام الثلاثة باطلة؛ و لانسلّم أنّ الكلام في الوجود الواحد، بل في المهيّة الواحدة الموجودة؛ و لمّا كان الوجود الخاصّ نفس مهيّة الواجب و[19] كان مركّباً من الوجود العامّ و القيد، كان الخاصّ مهيّة واحدة.

---

۱. م: من أنّه يلزم على تقدير الجزئية.
۲. س: ـ به.
۳. س: + به.
۴. م: معلومة.
۵. س: لها.
۶. م: مكفية أن يقول.
۷. س: ـ لزم.
۸. س: تركيب.
۹. س: ذكر.
۱۰. ج: ـ تعالى.
۱۱. ج: كل.
۱۲. م: + تعالى.
۱۳. س: الموجود.
۱۴. ج: كل.
۱۵. م: + تعالى.
۱۶. س: الموجود.
۱۷. م: ـ كان الجزء... الباري.
۱۸. ج: لئن.
۱۹. س: + ان.

و ثالثاً: أنّ الوجود العامّ ليس نفس الخاصّ و لا جزئه؛ و لايلزم من ذلك إلّا تغائرهما في العقل؛ و هذا غير المطلوب؛ و إنّما المطلوب تغائرهما[1] بحسب الخارج؛ و إنّما يلزم[2] ذلك لو كان الوجود العامّ[3] موجوداً في الخارج.

ثمّ نقول لتوضيح جواب المعارضة الثانية: إنّه إن أردتم بقولكم: «وجوده معقول[4]» أنّ وجوده متصوّر بالكُنه، فذلك ممنوع؛ و إن أردتم[5] أنّه متصوّر بالوجه، فهو غير مفيد؛ لأنّ مهيّته أيضاً كذلك؛ و لإن سلّمنا أنّ وجوده متصوّر بالكُنه لكن لانسلّم أنّ وجوده الخاصّ متصوّر بالكُنه[6].

و أيضاً: غاية ما لزم من هذه الشبهة أنّ حقيقة الواجب و وجوده متغائران بحسب العقل؛ و ليس لنا فيه نزاع؛ و إنّما النزاع في عدم تغائرهما في الخارج.

و قال بعض المتأخّرين في تحرير جواب المعارضة الثالثة: إنّ في الواجب وجوداً خاصّاً هو حقيقته و وجوداً عامّاً عارضاً للأوّل؛ و الوجوب[7] نسبة أو كيفية نسبة بينهما. و لايخفىٰ ما فيه؛ و الأقرب بقواعدهم أن يقال: لم‌يرد بالوجود معنى و بالوجوب معنى آخر يكون أحدهما موصوفاً بالآخر زائداً عليه، بل هو شيء واحد بسيط؛ و لايمكن أن يشرح اسمه إلّا بلفظٍ مركّبٍ؛ و الأُمور الحقيقية لايستدلّ عليها بالألفاظ؛ فإنّ اللفظ ربّما كان مركّباً والمعنى واحداً؛ و ربّما كان بالعكس؛ فالبارئ سبحانه و[8] تعالى لمّا كان موجوداً لايقارن وجوده شيئاً و لايحصل له الوجود من خارج قيل إنّه واجب الوجود[9] ليتميّز بذلك عن الممكن الذي استفاد الوجود و الوجوب من الغير.

و ممّا يؤيّد ما ذكرناه[10] ما ذكره الشيخ من أنّ واجب الوجود معنى بسيط لايمكن أن

---

۱. س: التغاير.
۲. س: + من.
۳. ح: ـ ليس نفس الخاصّ... العامّ.
۴. ح: منصور؛ س: ـ معقول؛ م: معلوم.
۵. م: ـ بقولكم... أردتم.
۶. س: بالكسر.
۷. س: الوجود.
۸. م: ـ سبحانه و.
۹. س: واجب الفرد.
۱۰. م: ذكرنا.

يعبّر عنه إلّا بلفظٍ مركّبٍ و هو قولنا: «واجب الوجود».

و أمّا تحرير الجواب عن المعارضة الرابعة و الخامسة فظاهر.

و[١] تحقيق الكلام /52A/ في هذا المقام يحتاج إلى محلّ أوسع؛ و لا بأس أن نشير هيهنا إشارة خفيّة إلى ما تحقّق لدىّ من مذهب الصوفية.

فنقول: قال بعض أعاظم[٢] الصوفية: «اعلم أنّ حقيقة الحقّ المسمّاة بالذات الأحدية ليست غير الوجود البحت؛ أي الموجود[٣] من حيث هو موجود لا بشرط التعيّن و لا بشرط اللاتعيّن؛ و هو من حيث هو[٤] مقدّس عن النعوت و الأسماء؛ و ذلك لأنّه قد ثبت أنّ[٥] الواجب ليس له مهيّة و إنّما هو موجود بحت؛ فهو إمّا الوجود الخاصّ أو العامّ أو المطلق.

لا سبيل إلى الأوّل و إلّا لكان تعيّنه[٦] زائداً عليه؛ و الشيء ما لم يتعيّن لم يوجد؛ فلم يكن واجباً.

و أيضاً: لزم[٧] أن يكون له مهيّة كلّية؛ فيلزم إمكانه.

و لا سبيل إلى الثاني؛ لأنّ الوجود العامّ المقول بالتشكيك ليس إلّا في العقل، و لا وجود لمقيّدٍ بالعموم في الخارج.

فبقي الثالث حقّاً؛ فالواجب هو المطلق.»

و أقول: لا يخفىٰ ما في هذا الاستدلال من القصور و الاختلال، لكنّهم لا يعتمدون على الدلائل العقلية و إنّما اعتمادهم على المكاشفات الذوقية؛ و تحقيق مذهبهم على ما فهمت من كلماتهم المنتشرة المتفرّقة[٨] أنّ الواجب هو الموجود الحقّ الثابت المطلق الذي لا يشوبه[٩] عموم و لا خصوص؛ و ما سواه[١٠] لمعة[١١] منه و ظلّ خيالي[١٢]؛ لأنّه كلّ الوجود؛[١٣]

---

١. س: - و.
٢. س، م: الاعاظم.
٣. ج: الوجود.
٤. س: + ط [لعلّه إشارة إلى كلمة «مطلق»].
٥. م: + الوجود.
٦. س، م: بعينه.
٧. م: يلزم.
٨. س: + إلى.
٩. س: لاسويه.
١٠. م: سوآء.
١١. س: إليه؛ م: المعه.
١٢. س: خبالي.
١٣. ج: + و كله الوجود.

فلايبقى غيره ﴿ألا أنّه[1] بِكُلِّ شَيءٍ مُحِيطٌ﴾ و ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيءٍ شَهِيدٌ﴾؛ و الموجود من حيث هو موجود مقوّم[2] لكلّ[3] معيّن[4] من الموجودات[5]؛ فشاهد قيّوميّته للكلّ؛ و ليس موقوفاً على وجود الأشخاص و المشخّصات؛ لأنّه موجود بذاته؛ إذ كوّن الموجود[6] موجوداً ضروري لاحاجة له إلى علّة و المحتاج إلى العلّة إنّما هو الموجود[7] المقيّد المتعيّن[8] بالعموم أو الخصوص من حيث التقييد؛ فشاهد غناه و فقر الأشياء إليه و ديموميّته[9] و زوالها[10]؛ و لقد صدق مَن قال: «مع كلّ شيء لا بمقارنة و غير كلّ شيء لا بمزايلة.»[11] [۱۰۸]

و[12] المهيّات[13] كلّها ظلال[14] لذلك الوجود المطلق الواجب؛ و للكائنات منها[15] وجود علمي[16] من فوق العرش قبل الوجود الخارجي، كلّي[17] في المبادئ العقلية، جزئي في النفوس الفلكية، محكومٌ عليه بقبول[18] الوجود الخارجي، لاينفكّ عنه و إلّا لكان العدم الصِّرف قابلاً للوجود؛ و هذا هوالمراد بالأعيان الثابتة في العدم؛[19] فإذا حصل الاستعداد في سلسلة الأسباب و المسبّبات[20] ظهر باسمه النور و لايغيب قاطبة؛ فإذا[21] زال الاستعداد فنيت و سقطت عن قبول الوجود في الخارج؛ و الوجود بحاله[22] لايتغيّر عن حقيقته؛ إذ الزائل الباطل /52B/ هو استعداد المهيّة عن قبول الوجود الخارجي لا الوجود و

---

۱. س: نه.
۲. س، م: مقدم.
۳. م: على.
۴. س: معنى.
۵. س: ألوجودات.
۶. م: الوجود.
۷. س، م: ـ موجوداً ضروري... الموجود.
۸. س: المعين.
۹. س: ـ و ديموميّته.
۱۰. س: و راويا.
۱۱. م: + إذ هي بلا هو لاشيء؛ فكيف يقارنه و لا وجود لها و ما يباينها غير وجوداتها في العقل فهي غيره عقلاً لا بالمزايلة، فإنّها مغن؛ إذ لا وجود سواه؛ فهو الواحد القهّار له وحدة غير وحدة الأشياء؛ فوحدته غير ذاته و هي المراد بالوحدة الذاتية.
۱۲. م: + اعلم أنّ.
۱۳. س: الهيات.
۱۴. م: اظلال.
۱۵. م: فيها.
۱۶. م: + اعلم أنّ.
۱۷. س: الهيات.
۱۸. س: لقبول.
۱۹. س: لقبول.
۲۰. س: المسببيات.
۲۱. ج: و إذا.
۲۲. م: + و.

إلّا لكان قابلاً لضدّه الذي هو العدم؛ و هو المعنيّ بقوله تعالى: ﴿وَ يَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُوالجَلاٰلِ وَ الإكْرامِ﴾ و قوله:[۱] ﴿كُلُّ شَيءٍ هٰالِكٌ إلّا وَجْهه﴾.

و تلك المهيّات هي[۲] الظلّ[۳] الممدود[۴] المراد بقوله: ﴿أ لَم تَرَ إلىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَو شاءَ لَجَعَلَهُ ساكِناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً ثُمَّ قَبَضْنَاهُ[۵] إلَيْنا قَبْضاً يَسِيراً﴾. فمدّ الظلّ إيجادها؛ و هو[۶] معنى كونه باسطاً؛ و جعلها ساكناً إبقاؤها؛ و الشمس الذي جعله دليلاً هو العقل؛ إذ لايمتاز عن الوجود إلّا في العقل؛ فلا وجود لها إلّا فيه؛ والقبض هو إعدامها[۷] بعد الوجود؛ و لهذا وصفه باليسير؛ لأنّ كلّها لايصير معدومة دفعةً، بل القليل اليسير؛ و هذا معنى قوله تعالى[۸]: ﴿وَ إلَيهِ يَرْجِعُ الأمْرُ كُلُّهُ﴾.

و بالجملة[۹]: إذا أُضيفت[۱۰] صورة مخصوصة من صور معلومات الحقّ التي عين ذاته إلى وجودها المخصوص حصل الإمكان و الممكن في العقل؛ فهو إضافة بين أمرين مخصوصين في العقل من حيث إنّهما مخصوص؛ و أمّا إذا لم‌يعتبر بخصوصهما لم‌يكن إمكان؛ فكلّ[۱۱] مخصوصٍ[۱۲] ممكنٍ من حيث هو مخصوص واجب من حيث هو هو؛ و الممكن ما لم‌يجب لم‌يوجد؛ فهو واجب من تلك الحيثية أيضاً بالغير؛ و الإضافات[۱۳] أُمور اعتبارية؛ و الأُمور الاعتبارية باطلة[۱۴]؛ فظهر أن لا موجود سِوى[۱۵] اللّه؛ و[۱۶] إذا اعتبرت الاضافات[۱۷] فالأعيان أصل عالميته و منشأوها؛ و نسبة الحقّ إليها أصل ساير صفاته؛ و خواصّ الأعيان صفات صفاته؛ و صورها أسماؤه. مثلاً مهيّة الإنسان ـ أي الإنسانية ـ صفة له؛ و خاصّته[۱۸] ـ أي الناطقية ـ صفة صفته؛ و المهيّة مع الوجود كالإنسان اسم له؛ و ما

---

۱. م: + تعالى.
۲. س: من.
۳. ج: ـ الظلّ.
۴. ج: الممدودات؛ م: + و.
۵. س: فيضناه.
۶. س: ـ هو.
۷. م: اعدائها.
۸. ج، س: و ليس هو المعنى.
۹. م: بالجمله.
۱۰. س، م: اضيف.
۱۱. م: ـ فكلّ.
۱۲. م: + و.
۱۳. س: بالاضافات.
۱۴. في مخطوطة «س» يقرأ: «باطنة».
۱۵. س: هو.
۱۶. م: ـ و.
۱۷. ج، م: الاعتبارات.
۱۸. س: خاصيه؛ م: خاصيته.

كان موجوداً بالإبداع كلماته، كما قال[١] تعالى في حقّ عيسى ـ عليه السلام ـ: ﴿وَ كَلِمته أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾ و قال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾. فكلمات اللّه التامّات و تأثيراتها أفعاله[٢]

فظهر أن لا مؤثّر إلّا هو[٣] و أنّ صفاته لا هو[٤] بالاعتبار العقلي و لا غيره[٥] في الخارج؛ فإذا كان الحقّ الثابت هو الذات[٦] ظهر معنى قولهم: «التوحيد إسقاط الإضافات» و قول أميرالمؤمنين[٧] ـ عليه الصلوة و[٨] السلام ـ[٩]: «كمال الإخلاص[١٠] نفي الصفات عنه. [١٠٩]» [١١٠]

فإن قلتَ: يلزم على ما ذكرتم اختلاطُ الواجب بالممكن و لزومُ[١١] التغيّر و التجزّي في ذات الواجب؛ /53A/ و إذا كانت العالمية عين الموجودات[١٢] و الموجود عين الأشياء فما لنا[١٣] نجد موجوداً غير عالم.

قلتُ: الواجب هو الموجود المطلق من حيث إنّه مطلق؛ و الممكن غير[١٤] الموجودات المعيّنة من حيث إنّها معيّنة؛ و لزوم التجزّي باعتبار المظاهر غير ظاهر الفساد؛ و الممتنع إنّما هو التجزّي بحسب الذات؛ و ذلك غير لازم؛ و كذا التغيّر ليس في محض الوجود و إنّما هو فيه من حيث الإضافات.

و أمّا الجواب عن السؤال الأخير، فهو أنّ الوجود كلّه شيء واحد، و كلّه معلوم و علم و عالم، لكن إذا خلطه[١٥] شيء من بعض[١٦] الظلال كالهيولیٰ خفي و لم تظهر منه إلّا لمعة[١٧] هي الوجود المحسوس و احتجب الإدراك و ساير الصفات؛ و لا امتناع في ستر بعض

---

١. م: + اللّه.
٢. م: أفعال.
٣. ج، م: اللّه.
٤. ج: + اي.
٥. ج: + اي.
٦. م: + و.
٧. م: + على.
٨. م: ـ الصلوة و.
٩. ج: ـ عليه الصلوة و السلام.
١٠. ج: + له.
١١. س: لزم.
١٢. ج: الموجود.
١٣. ج: فما بالنا.
١٤. ج: هي.
١٥. ج: خلط.
١٦. س: شيء في بعض؛ م: ـ بعض.
١٧. م: يسيره.

الصفات بعضاً؛ فإنّ صفات[١] جلاله أبداً[٢] ساترة لصفات جماله التي هي العلم و الإدراك؛ و[٣] هي الحجب النورية[٤]؛ فهو من حيث خصوصه لاعالم؛ و من تلك الحيثية لايكون إلّا ممكناً؛ و من حيث كونه وجوداً عالم؛ و[٥] كالنفس الناطقة المجرّدة[٦] من تلك الخصوصية[٧] معلوم في العلم الأوّل و أصل الوجود؛ و حيث[٨] كان معلوماً كان[٩] عالماً؛ إذ الوجود كلّه واحد؛ و كلّ وجود[١٠] غير عالم يشوب[١١] بالعدم؛ و عدم إدراكه اختلاط[١٢] العدم به[١٣]؛ فلو صفيَ الوجود لكان عين الإدراك؛ فلو حذف[١٤] التعيّنات لما تفاوتت الموجودات في شيءٍ مّا حتّى أنّ وجود الجمادات[١٥] في حضرات[١٦] الكشف[١٧] و[١٨] العيان[١٩] لاينفكّ عن العلم؛ و هذا أمر لايحاول إثباته بالبرهان؛ فليتدرّج[٢٠] الطالب إلى العيان.

فثبت[٢١] بما[٢٢] تلوناه عليك أنّ مذهبهم أنّ الوجود ـ أعني الموجود من حيث هو موجود ـ حقيقة جميع الأشياء؛ و هو كلّي طبيعي؛ و هو من حيث هو ـ أي لا بشرط شيء ـ حقيقة الواجب؛ فلايكون الواجب[٢٣] جوهراً أو عرضاً أو شيئاً من الأشياء.

فان قلتَ: حقيقة الواجب على ما ذكرتم كلّي طبيعي، و كلّ كلّي لايوجد إلّا في ضمن أفراده، فلايكون الموجود من حيث هو واجباً، لاحتياجه إلى الفرد.

قلتُ: لا نسلّم أنّ كلّ كلّي كذلك، و إنّما[٢٤] ذلك حكم الكلّيات[٢٥] الممكنة؛ و أمّا مطلق

---

١. م: الصفات. ٢. م: ـ أبداً. ٣. ج: ـ و.
٤. س: العذبة. ٥. ج: ـ و. ٦. س: + و.
٧. ج: + أيضا. ٨. س: وحب.
٩. م: النورية فهو بتلك الخصوصية ليس بعالم و بهذا الوجه ممكن فغير عالم هو الممكن بهذه الخصوصية بمنعه من الإدراك و من حيث كونه وجوداً عالم و لو تجرّد و كان معلوماً فكان.
١٠. س: وجوده. ١١. ج: مشوب. ١٢. م: الاختلاط.
١٣. س، م: ـ به. ١٤. ج: صرفت. ١٥. م: الجماد.
١٦. ج، م: حضره. ١٧. س: مضرات الكسب. ١٨. س: ـ و.
١٩. ج: الشكف العياني. ٢٠. ج: فليندرج. ٢١. ج: فتبين.
٢٢. ج، س: مما. ٢٣. ج: ـ فلايكون الواجب. ٢٤. س: كذلك دايما.
٢٥. س: الممكنات.

الكلّيات فليس كذلك، بل الأمر في[١] الكلّي الواجب بعكس ذلك حتّى أنّ الجزئيات تحتاج إليه في الوجود و التقرّر[٢] نعم[٣] يحتاج[٤] في ظهوره إلى الجزئيات؛ و أمّا في الوجود فالجزئيات محتاجة إليه.

فإن قلتَ: الوجود مقول بالتشكيك؛ و المقول بالتشكيك على المهيّات[٥] /53B/ لايكون عين[٦] الأفراد[٧].

قلتُ: إن أُريد أنّ الوجود[٨] مقول بالتشكيك على[٩] المهيّات[١٠]، فهو مسلّم، لكن لاينافي ذلك كون الوجود حقيقة الأفراد و مهيّة لها؛ و إن أُريد أنّه مقول بالتشكيك على الوجودات من حيث هو وجودات، فهو ممنوع[١١]؛ فإنّ للوجود مظاهر في العقل و الخارج؛ و الاختلاف بالتشكيك إنّما هو في ظهوره في المظاهر لا في نفس[١٢] الوجود.

و لعلّك يختلج[١٣] في وهمك أنّه[١٤] إذا كان الكلّ حقّاً فماذا يطلب[١٥] السالكون و أين[١٦] يتوجّه السائرون؟! فإن اختلج في وهمك ذلك[١٧]، فاعلم أنّ الحقّ تعالى له ظلمات و نور كلّها حجاب[١٨] لذاته و هي عين[١٩] صفاته. فالسائرون إليْها يقتطعونها[٢٠] بالنظر[٢١] حتّى يصلوا[٢٢] إلى التوحيد. ثمّ يسيرون[٢٣] فيه و في هذا[٢٤] بأسمائه[٢٥] و صفاته؛ و هو الرجوع إلى

---

١. س: بل الاولى
٢. س، م: النور.
٣. س، م: ـ نعم.
٤. م. + إليه.
٥. ج، م: ـ على المهيّات.
٦. ج: حقيقة.
٧. ج: افراده
٨. ج: اريد انه.
٩. ج: + الوجودات من حيث هو وجودات فهو ممنوع و إن أردتم أنّه مقول بالتشكيك [ج: بالتشليك] على.
١٠. س: ـ لايكون عين الأفراد... المهيّات.
١١. ج، س: ـ و إن أُريد أنه مقول بالتشكيك على المهيّات... ممنوع.
١٢. ج، س: ـ و إن أُريد أنه مقول بالتشكيك على المهيّات... ممنوع.
١٣. م: يحتاج.
١٤. س: ـ أنّه.
١٥. م: يطلبه.
١٦. س: انه.
١٧. ج: ـ أنّه إذا كان الكلّ .. ذلك.
١٨. س: حجب؛ هامش «س»: حجاب.
١٩. م: غير.
٢٠. ج، م: يقطعونها.
٢١. س: يقطعونها بالبطو
٢٢. م: يصلون.
٢٣. ج، س، م: يسيرون.
٢٤. ج: بيداء.
٢٥. ج: اسمائه؛ س: باسمه

الكثرة بعد الوحدة بحسب النظر. فيرتقون من اسم إلى اسم و من صفة إلى صفة إلى اسمه الأعظم؛ و هي مقاماتهم؛ فيدخلون في ملكوت السموات بعد الترقّي عن عالم الملك و التجرّد عن ملابس الهيولى، كما قال عيسى ـ عليه السلام ـ [١] : «لن يلج [٢] ملكوت السموات مَن لم يولد مرّتين.» ثمّ [٣] يتدرّجون إلى عالم الجبروت؛ [٤] فيتّصلون بالأنوار القاهرة العقلية إلى العقل الأوّل. ثمّ بعد ذلك، الفناء في التوحيد و هو الطمس في محض الوجود الحقّ و المحو فيه بالكلّية؛ و إن كان الوصول الأوّل حقّاً أيضاً، لكنّه غير هذا. ثمّ البقاء ببقاء الحقّ، و السير هناك سير [٥] اللّه؛ و يسمّونه مقام الخلّة و الفناء [٦] في الخلّة [٧]؛ و [٨] لايكون قبل الموت الآجلة [٩]؛ و من هيهنا [١٠] ظهر أنّ الحقّ لايعرفه إلّا هو و لايحيطون [١١] به علماً. [١٢]

ثمّ إنّ [١٣] المصنّف لمّا فرغ من إثبات توحيد الواجب بمعنى سلب الشريك عنه أراد أن يشير [١٤] إلى تنزيهه و توحيده بساير [١٥] الوجوه [١٦] فقال: <**الأجسام و الهيئات كثيرة؛ و قد بيّنّا أنّ واجب الوجود واحد؛ فليست هي واجب الوجود، بل [١٧] ممكنة؛ فيحتاج إلى مرجّح** > و ينتهي إلى واجب الوجود بذاته، [١٨] ضرورةَ استحالة الدور و التسلسل؛ و يمكن أن يستنبط من ذلك برهان على إثبات الواجب؛ و هو ظاهر.

<**فواجب الوجود [١٩] لايتركّب من الأجزاء؛** > **إذ [٢٠] كلّ جزء فهو علّة [٢١]؛ فيكون معلولاً لها.**

---

١. م: على نبينا و عليه السلام.
٢. س: لم‌يلج؛ م: لم‌يولج.
٣. ج: + هو؛ س: هم.
٤. م: + فيندرجون.
٥. م: ستر.
٦. س: الفناه.
٧. م: الجله.
٨. ج: ـ و؛ س: اي.
٩. م: قبل نزول الأجل.
١٠. ج: هذا؛ س: ـ هيهنا.
١١. س: لايحيطونه.
١٢. م: + فهذا ممّا لايتلخّص و يتحصّل من كلمات المتصوفة و مقالاتهم التي أخبروا بها عن مكاشفاتهم و اللّه أعلم بحقيقة الحال و حقيقة المقال و الحقّ عندي ما حقّقته فما حقّقته.
١٣. م: ـ إنّ.
١٤. م: الشريك عنه أشار.
١٥. س: لساير.
١٦. م: الوجود.
١٧. ج: فهي.
١٨. ج: ـ الوجود بذاته.
١٩. س، م: و واجب الوجود.
٢٠. س: و.
٢١. ج: + لكله.

ثمّ إنّه يمكن بيان المطلوب بوجهٍ آخر[1] <و> هو <أنّـه لايـجوز أن تكـون تـلك الأجزاء> واجبة، <لما بيّنّا أن لا واجبين في الوجود؛> فيكون ممكنة؛ و كـلّ مـمكن يحتاج إلى علّة متقدّمة عليه؛ فتكون أجزاء الواجب محتاجة إلى علّة؛ فيكون الواجب في ذاته و مهيّته محتاجاً إلى علّة؛ فلم‌يكن واجباً لذاته.

قال الشارح: «و يمكن أن يستدلّ على نـفي التـركيب الذهـني[2] بأنّ وجـود /54A/ الجنس و الفصل واحد و هما متعدّدان[3]. أمّا الأوّل فلصحّة الحمل؛ و أمّا الثاني فـظاهر؛ فوجودهما لايكون عينهما؛ و قد ثبت أنّ وجود الواجب[4] عينه؛ فلايجوز كـونه مـركّباً منهما؛ و هذا من سوانح الوقت.»

و أقول: إن أراد أنّهما متعدّدان بحسب الوجود الخارجي فهو ممنوع؛ و إن أراد أنّـهما متعدّدان بحسب الوجود الذهني فهو مسلّم، لكن لانسلّم مـنافاته[5]، لكـون وجـودهما عينهما[6] بحسب الخارج؛ فإنّهما في الخارج واحد جعلاً و وجوداً، كما ذهب إليه القوم؛ فيمكن أن يكونا عين الوجود فيه.

و كان اللام في قوله: «من سوانح الوقت» للعهد، و المعهود هو[7] الوقت المعهود[8] الذي يكون فيه ثوران[9] القوّة الخيالية[10]؛ فإنّه لم‌يلزم قوله[11]: «فوجودهما لايكون عينهما» من شيء من المقدّمتين اللّتين ذكرهما؛ لأنّه إن أراد أنّ وجودهما لايكون عينهما[12] بحسب الذهن نمنع المقدّمة الأولى؛ و[13] إن أُريد بوحدة[14] الجنس و الفصل وحدتهما في الذهن و لزوم النتيجة إن أُريد وحدتهما في الخارج؛ و إن[15] أُريد به أنّ وجودهما لايكون عينهما

---

۱. م: ا.
۲. م: ـ الذهني.
۳. س: معدودان؛ هامش «س»: متعددان.
۴. س: ان واجب الوجود.
۵. س: منافاه.
۶. م: عنه.
۷. ج: ـ هو.
۸. م: ـ الوقت المعهود.
۹. م: بوزان.
۱۰. ج: ـ الخيالية.
۱۱. م: ـ قوله.
۱۲. م: ـ من شيء... عينهما.
۱۳. ج: ـ و.
۱۴. س: وحده.
۱۵. م: فان.

بحسب الخارج تردّد[١] في المقدّمة الثانية؛ و نمنع أصله على تقديرٍ و[٢] لزومَ النتيجة على تقديرٍ آخر على قياس ما عرفتَ في المقدّمة الأولىٰ.

ثمّ الأظهر على أصل الشارح أن يقال: مهيّة الواجب إنّما هي الوجود المطلق؛ و قد ثبت في موضعه أن لا جنس له و لا فصل له؛ فلايكون للواجب جنس و[٣] فصل؛ لكنّك[٤] قد عرفت فساد أصله.

نعم القائلون بأنّ مهيّة الواجب هي الوجود الخاصّ الغير المعلوم لا يتيسّر لهم هذا الاستدلال، لجواز أن يكون الوجود الخاصّ على تقدير معلوميّته مركّباً من الجنس و الفصل؛ و يمكن أن يستدلّ من قِبَل المشّائين القائلين بأنّ الواجب لا مهيّة له بأنّه لوكان[٥] له جنس و فصل لكان له مهيّة ضرورةً؛ و من قِبَل الكلّ بأنّ الجنس و الفصل و إن كانا متّحدين بحسب الخارج، لكنّ العقل يحكم بتقدّم ذلك الأمر عليه في الخارج[٦] من حيث إنّه فصل[٧] عليه من حيث إنّه جنس[٨] و نوع على ما بيّن في موضعه؛ و صرّح به الشيخ[٩] في مواضع عديدة من كتبه؛ فلايكون الواجب مركّباً.

<و الصفة لاتجب بذاتها و إلّا[١٠] ما احتاجت إلى محلّها؛ فواجب الوجود[١١] ليس محلّاً لصفاتٍ[١٢]؛ و> ذلك لأنّه <لايجوز أن يوجد> هو أي الواجب <في ذاته صفات[١٣]؛ فإنّ الشيء الواحد> البسيط <لايتأثّر عن ذاته> و إلّا لزم أن يكون البسيط قابلاً و /54B/ فاعلاً؛ فيكون فيه جهتان؛ فإن دخلتا أو أحدهما لزم التركيب؛ و إن خرجتا أو أحدهما لزم التسلسل.

هذا ما ذكروه؛ و أوردوا[١٤] عليه أنظاراً كثيرة؛ و الكلّ مشهورة لا فائدة في نقلها.

---

١. م: يرد.
٢. ج: + نمنع.
٣. م: + لا.
٤. س: لانك.
٥. س: ـ لوكان.
٦. ج: ذلك الأمر الخارجي.
٧. م: ـ فصل.
٨. م: فصل.
٩. م: و صرّح الشارح.
١٠. م: لا.
١١. س: ـ الوجود.
١٢. م: لا.
١٣. م: صفاته.
١٤. س، م: أورد.

ثمّ لمّا استشعر أن يقال: إنّ ذواتنا واحدة مع أنّا نتصرّف في ذواتنا،[۱] قال: <**و نحن إذا تصرّفنا في عضوٍ لنا**[۲]، **يكون الفاعل شيئاً و القابل شيئاً آخر.**> فإنّ القابل هو البدن مثلاً و الفاعل هو النفس بواسطة القُوىٰ و الآلات؛ <**فظهر أنّ واجب الوجود واحد من جميع الوجوه.**>

<**و اعلم أنّ له**> أي للواجب <**من كلّ المتقابلين**> مثل العلم و الجهل <**أشرفهما**> الذي هو العلم في مثالنا[۳] هذا[۴]؛ لأنّه واهب كلّ كمال[۵] <**و كيف يُعطي الكمال مَن هو قاصر؟!**> فينبغي أن يكون متّصفاً بالكمالات؛ فهو عالم قادر حيّ مريد واحد من جميع الوجوه.

<**و كلّ ما يوجب تكثّراً من تجسّمٍ و تركّبٍ**> مع الغير أو من الغير ذهناً أو خارجاً،[۶] <**يمتنع عليه؛**> و التجسّم متناول للجسم و الجسماني، بل يتبادر منه الثاني؛ و ما سبق امتناع الجسمية لا الجسمانية؛ فلا تكرار.

و اعلم أنّ الأُمور المتساوية أو[۷] المتشابهة المتقاربة[۸] قوّة و[۹] قدرة أبداً، و[۱۰] إن كانت آثارها و أفعالها متوافقة، و أضدادها[۱۱] إن كانت متخالفة متمانعة؛ و قد يقصد بالضدّ الممانع في القوّة،[۱۲] و بالندّ المكافئ فيها؛ و ربّما يطلق الضدّ على المقابل الوجودي المتعاقب على الموضوع، و الندّ على المثل.[۱۳]

<**و الحقّ**> أنّ الحقّ[۱۴] الأوّل تعالى شأنه <**لا ضدّ له**> لاستغنائه عن الموضوع؛ و لامتناع مَن يمانعه قوّة أو يقارنه قدرة؛[۱۵] <**و لا ندّ له**[۱۶]> لتنزّهه عن المثل و الكفو و

---

۱. س: + و.
۲. م: تصرفنا في عقولنا.
۳. م: مثالها.
۴. م: ـ هذا.
۵. ح: ـ لأنّه واهب كلّ كمال؛ م: واهب الكمال.
۶. ح: ـ مع الغير... خارجاً.
۷. م: ـ أو.
۸. س: المقاربه.
۹. م: أو.
۱۰. م: وا.
۱۱. س، م: أضداد.
۱۲. م: المانع بالقوه.
۱۳. ح: ـ و اعلم... المثل؛ م: الموضوع كاليد على الميل.
۱۴. ح: ـ أنّ الحق.
۱۵. ج: ـ و لامتناع... قدرة.
۱۶. م: ـ له.

الشبه قوّةً و فعلاً،[١] لما[٢] مرّ من وحدته و وجوب استناد غيره إليه؛ فهو أقدر و أقوىٰ من كلّ ما عداه.[٣]

<و لا ينسب[٤] إلى أين > لاختصاصه بالجسمانيات و الأجسام؛ <و له الجلال > أي العظمة <ألاعلىٰ > الذي هو فوق كلّ عظمة[٥]؛ و ذلك يستلزم سلب جميع النقائص[٦] عنه؛ <و الكمال الأعمّ[٧]> الشامل لجميع الكمالات؛ و هي الصفات الثبوتية؛ <والشرف الأعظم و النور الأشدّ؛ ليس بعرضٍ فيحتاج إلى قابل[٨] يقوّم وجوده؛ و لا بجوهرٍ فيشارك[٩] الجواهر في حقيقة[١٠] الجوهرية > التي هي جنس و يحتاج[١١] إلى فصل و يلزم[١٢] التركيب، كما هو المشهور؛ و لو لم يكن الجوهر جنساً ـ على ما هو رأي المصنّف ـ احتاج في سلب الجوهرية عنه إلى دليلٍ آخر.

و قيل: هو أنّ[١٣] الواجب /55A/ لا مهيّة له؛ والجوهر مهيّة إذا وجد في الخارج كانت لا في موضوع.

و قال الشارح[١٤]: «هذا مبنيّ على تخصيص المهيّة بما يغاير الوجود.»

و أقول: ليس الأمر كما حسبه؛ فإنّ المهيّة تطلق على الصور[١٥] العقلية التي بها[١٦] يجاب عن السؤال بما هو؛ و الواجب منزّه[١٧] عنها باتّفاق الكلّ؛ فإنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ ثبوت المهيّة له تعالى[١٨] ممتنع؛ إذ كلّ ذي مهيّة معلول؛ فلم يكن جوهراً؛[١٩] و المتكلّمون إلى أنّه ممكن[٢٠] غير واقع و لا معلوم؛[٢١] و الجوهر له مهيّة معلومة؛ فلم يكن جوهراً؛ و

---

١. ج: ـ الكفو... فعلاً.
٢. ج: كما.
٣. ج: ـ من وحدته... عداه.
٤. س: و لا س.
٥. س: عظيمه.
٦. س: النقائض.
٧. س: الاعظم.
٨. ج: حامل.
٩. س: فيتشارك.
١٠. م: حقيقته.
١١. ج: فيحتاج.
١٢. س: + من.
١٣. س: أي.
١٤. س: + و.
١٥. م: الصورة.
١٦. م: ـ بها.
١٧. م: ـ منزّه.
١٨. ج، س: ـ تعالى.
١٩. ج: ـ فلم يكن جوهراً.
٢٠. س: يمكن.
٢١. ج: ـ و لا معلوم.

فيه نظر.[1]

<دلّت عليه> أي على الحقّ الأوّل الموصوف بما ذكر من الصفاتِ <**الأجسامُ باختلاف هيئاتها؛ فلولا مخصّصها**[2] **لما اختلفت أشكالها**[3] **و مقاديرها و صورها و أعراضها و حركاتها و مراتب**[4] **أركان العالم و نظامها.**> فإنّ الاختلاف[5] المذكور يدلّ على وجود[6] مخصّص منزّه[7] عن الأين و الضدّ و الندّ، موصوف بالعظمة و الكمال[8] و الشرف؛ فإنّ العلّة الأخيرة لتلك الأُمور ـ أعني مخصّصها الأوّل الذي ثبتت وحدته ـ لو لم يكن موجوداً لزم الدور أو التسلسل؛ و لو لم يكن منزّهاً عن الضدّ و الندّ لم يكن مخّصصها أوّلاً كما فرضناه[9]؛ و لو لم يكن منزّهاً[10] عن الأين لكان جسماً، لامتناع كونه جسمانياً[11]؛ و إلّا لكان محتاجاً إلى الغير أو مشاركاً له في الحقيقة، بل لكون كلّ جسماني له مثل أو ضدّ[12] على ما بيّن في موضعه؛ و إلّا لم يكن منزّهاً عن الضدّ و الندّ، ضرورةَ انحصار المنسوب إلى الأين عند المصنّف في الأجسام و الأُمور الحالّة فيها؛ و لو كان المخصّص المذكور جسماً لما حصل الاختلاف[13] المذكور على ما[14] أشار إليه بقوله: <**و لو اقتضت الجسمية هيئاتها لما اختلفت فيها**> و بعد ذلك يظهر لزوم اتّصافه بالصفات المذكورة.

و لا يخفىٰ أنّ ما ذكرناه أظهر و أدقّ ممّا ذكره الشارح من «أنّ المصنّف أشار هيهنا إلى برهانٍ يدلّ[15] على إثبات الواجب؛ و تقريره أنّ اختلاف الأجسام[16] في الأشكال و المقادير و غيرها ليست بواجبةٍ ـ و هو ظاهر ـ[17] فلابدّ[18] لها من علّة[19]؛ و ليست الجسمية

---

١. ج: ـ و فيه نظر.
٢. س: بخصصها.
٣. س: اسكانها.
٤. س: مرات.
٥. ج: فالاختلاف.
٦. س، م: وجوب.
٧. م: يتنزه.
٨. م: موصوف بصفه الكمال.
٩. س: فرضنا.
١٠. س: ـ عن الضد... منزّهاً.
١١. س: جسما.
١٢. م: له ضدّ و ندّ.
١٣. م: + و.
١٤. م: ـ المذكور على ما.
١٥. ج: ابدعه؛ س: ابداعه.
١٦. ج: + الممكنة.
١٧. ج: ـ في الأشكال... ظاهر.
١٨. ج: لابد؛ س: و لابد.
١٩. س: علمه.

المطلقة و إلّا لتشاركت[1] الأجسام فيها و لا الجسم المخصوص و إلّا لدار؛ لأنّ تخصّصه بها[2] و لاجسماً آخر؛ لأنّ الحدس الصائب[3] يحكم بأنّ الأجسام ليس وجود بعضها عن بعض[4] أولىٰ من عكسه؛ و أيضاً قد برهن في موضعه على[5] أنّ الجسم لايمكن أن يكون[6] علّة لجسمٍ آخرَ[7] و لا العرض القائم بذلك الجسم؛ لأنّ عروضه له فرع تـخصّصه[8] و لا /55B/ العرض القائم بغير ذلك الجسم بمثل ما مرّ في الجسم الأوّل؛ فهو إذن أمر آخر ليس بجسمٍ و لاجسمانيٍ و هو النور المجرّد؛ و ذلك إمّا أن لايحتاج إلى غيره و هو الواجب أو يحتاج و حينئذٍ لايجوز احتياجه إلى الأجسام و هيئاتها؛ لأنّ الشيء لايجوز أن يوجد ما هو أشرف منه[9]، لما مرّ؛ و لأنّ تأثير الجسم إنّما يكون بمداخلةٍ من الوضع؛ فلايمكن أن يوجد ما لا وضع له، كما قرّره في محلّه؛[10] فتعيّن أن يكون احتياجه إلى نورٍ آخرَ مجرّدٍ؛ و لايدور و لايتسلسل، بل ينتهي إلى ما لايفتقر إلى غيره و هو الواجب» لاشتماله عـلى مقدّمات مقدوحة و مدّعيات ممنوعة و استدلالات باطلة و استدراكات عظيمة هائمة[11] لا دلالة[12] في كلام المتن على شيء منها.

و اعلم أنّ إثبات الواجب يتوقّف على إثبات[13] امتناع كون أحد طرفَي[14] المـمكن راجحاً على الآخر رجحاناً ناشياً عن الذات غير[15] منتهٍ إلى الوجوب الذاتي أو الامتناع حتّى يجوز أن يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج إلى غيره.

و استدلّ على ذلك[16] بوجوهٍ منها أنّه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوعُ الطرف المرجوح

---

۱. ج: ـ في الأشكال... ظاهر. ۲. س: ـ بها. ۳. ج: ـ الصائب.
۴. ج: الآخر؛ س: + الآخر. ۵. س: ـ على. ۶. م: الجسم لايكون.
۷. ج: ـ و أيضاً قد برهن... آخر. ۸. ج: لأنّ العروض فرع التخصص.
۹. في مخطوطة «س» يقرأ: «حسبه» و «حسنه». ۱۰. ج: ـ لما مرّ... محلّه.
۱۱. م: هايله. ۱۲. س: دلا. ۱۳. ج، م: بيان.
۱۴. م: الطرفين. ۱۵. م: ـ غير. ۱۶. ج: ـ على ذلك.

نظراً إلى ذات الممكن لم يكن ممكناً؛ ولو جاز وقوعه نظراً إلى ذاته[۱] لجاز[۲] رجحانه على الطرف الراجح نظراً إلى ذاته[۳]؛ إذ لا يتصوّر الوقوع بدون الرجحان، لكنّه لا يجوز لمنافاته[۴] مقتضى ذات الممكن.

و قال الشارح في ما عشى[۵] به[۶] شرح التجريد معترضاً عليه[۷]: «هذا إنّما يتمّ إذا كان اقتضاء الذات رجحانَ الطرف الراجح على سبيل الوجوب؛ و أمّا إذا كان[۸] على سبيل الرجحان أيضاً فلا؛ لأنّ الخصم لا يسلّم أنّ ما ينافي مقتضى ذات الممكن أولوية[۹]، ممتنع[۱۰] بالنظر إليه؛ فإنّ أصل النزاع إنّما هو في جواز اقتضاء الممكن أولويةَ أحد الطرفين مع[۱۱] عدم امتناع الطرف الآخر.

فنقول للخصم[۱۲]: لِمَ لا يجوز أن يكون اقتضاؤه لتلك الأولوية على سبيل الأولوية و هكذا إلى حيث ينقطع[۱۳] الاعتبار؛ و جواز رجحان[۱۴] الطرف المرجوح في شيء من تلك المراتب نظراً إلى ذات الممكن لا ينافي اقتضاءَ ذاته رجحانَ الطرف الآخر؛[۱۵] لأنّ الطرف الراجح في كلّ مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة إلى الممكن لا واجب؛ فلا ينافيه جوازُ وقوع الطرف المرجوح جوازاً مرجوحاً.»

ثمّ ذكر ما أخذه من الإمام و قال: «لو قيل[۱۶]: ما يقتضي رجحانَ طرفٍ فهو بعينه /56A/ يقتضي مرجوحيةَ مقابله؛ و مرجوحيته يستلزم[۱۷] وجوبَ الطرف الراجح ليسلم من ذلك الإيراد.»

و أقول: ما توهّمه ليس على ما توهّمه، بل الأمر بالعكس؛ فإنّ المنافاة بين رجحان

---

۱. م: ذات.
۲. س: كان.
۳. م: ـ لجاز... ذاته.
۴. م: لمنافاه.
۵. ج: اعشى.
۶. ج: ـ به.
۷. ج، م: + ان.
۸. س: ـ إذا كان.
۹. ج: اولويته.
۱۰. س: يمتنع.
۱۱. ج: الطرفين على سبيل.
۱۲. س: الخصم.
۱۳. س: قطع.
۱۴. هامش «ج»: + وقوع.
۱۵. م: ـ في شيء... الآخر.
۱۶. س: قال توقف.
۱۷. ج: + امتناعه لامتناع ترجيح المرجوح و امتناعه.

طرفٍ و رجحان مقابله بديهي سواء كان الاقتضاء على سبيل الوجوب أو لم‌يكن؛ و لا احتياج[1] في هذا الاستدلال إلى دعوىٰ أنّ ما ينافي مقتضى[2] ذات الممكن أولوية[3] ممتنع بالنظر إليه، بخلاف الدليل المأخوذ من الإمام؛ فإنّه[4] لايتمّ بدون[5] ذلك الدعوىٰ أو ما يقرب منها، كما لايخفىٰ.

---

۱. س: احتاج. ۲. ج: ما يقتضي. ۳. ج: أولويته.
۴. س: بانه. ۵. م: الا.

الفصل الثاني [1]

و هو الذي عنوانه واسطة [2] الهيكل

[في إثبات الواجب]

قال قطب المحقّقين في شرح الإشراق: «كلّ ما هو نور لنفسه فهو نور مجرّد» [۱۱۱] و استدلّ عليه ببيان عكس نقيضه و هو أنّ كلّ ما هو نور غير مجرّد ـ أي عارض ـ فليس نوراً لنفسه؛ لأنّ المعنيّ به أن يكون قائماً بذاته مدركاً لها؛ و العارض ليس كذلك لقيامه بالغير؛ و لهذا قال: «إذ وجوده لغيره [3]، فلايكون إلّا نوراً لغيره؛ و هو محلّه الذي قام به، لاستحالة [4] أن يكون نوراً [5] لنفسه و هو قائم بغيره، لما مرّ من تفسير كون الشيء نوراً لنفسه.» و لايخفیٰ أنّ مبنى هذا الضابط على هذا التفسير.

و قال الشارح: «على هذا التفسير يصير معنى قوله: «ما هو نور لنفسه فهو مجرّد» ما هو نور قائم بذاته مدرك لذاته؛ فهو غير عارض؛ و هو هدر.»

---

۱. س: ـ الفصل الثاني		۲. ج: الفصل الثاني و هو المعنون بواسطة.

۳. م: لغير.		۴. م: الاستحالة.		۵. م: ـ نوراً.

و أقول:[۱] الهدر كلامه لا كلام المحقّق؛ لأنّ معنى قوله[۲]: «كلّ ما هو نور لنفسه فهو مجرّد» على تفسيره أنّ كلّ ما هو ظاهر لنفسه مدرك لها قائم بنفسها فهو مجرّد؛ و هذا حملٌ مفيدٌ يحتاج تصحيحه إلى استدلال[۳]؛ و بينه و بين ما ذكره بونٌ[۴] بعيدٌ؛ و لزوم الهدر الذي ذكره ممنوع.

والعجب منه أنّه مع جلالة شأنه كيف يتورّط[۵] في أمثال هذه الشبهة[۶] الواهية الغير الخافية[۷] و هُنها[۸] على النفوس الداهية[۹].

ثمّ قال: «و أمّا ما استدلّ به و بيّنه بعكس نقيضه، فإن أراد بالمحمول نفي مجموع الجزئين من حيث المجموع ـ كما هو المتبادر من عبارته ـ فلايحتاج إلى البيان؛ إذ الجزء الأوّل ـ أعني القيام بذاته ـ ينافي العروض صريحاً؛ و أيضاً لايثبت بذلك ما بناه[۱۰] عليه من أنّ مَن[۱۱] يدرك ذاته فهو نور مجرّد؛ لأنّه بيّنه في الفصل الثاني لهذا[۱۲] الفصل بأنّه ليس جوهراً غاسقاً[۱۳] ـ أي جسماً ـ لظهوره عند ذاته و عدم كون الأجسام كذلك؛ و لا هيئة في الغير؛ إذ الهيئة النورية ليس نوراً لنفسه، لما بيّن[۱۴] في الضّابط فضلاً عن الظلمانية؛ فتعيّن أن يكون نوراً مجرّداً؛ و على هذا لايثبت /54B/ أنّ ما[۱۵] يدرك ذاته ليس نوراً عارضاً؛ فلايصحّ[۱۶] الحوالة؛ و إن أراد نفي كلّ واحد من الجزئين، فالجزء الأخير غير بيّن و لا مبيّن.»

و أقول[۱۷]: أنت خبير بأنّه يمكن أن نختار الشقّ الثاني و نقول: قد بيّن المصنّف أنّ كلّ ما

---

۱. م: + فلاحاجة إلى الاستدلال كقولك ما قام بذاته فهو غير عارض لغيره.
۲. ج: ـ ما هو نور لنفسه... قوله.
۳. م: الاستدلال.
۴. م: نور.
۵. م: بنورط.
۶. م: الشبه.
۷. س: الكافية.
۸. س. وههنا.
۹. ج: الذاكية.
۱۰. ج: بنبّه.
۱۱. س: هو.
۱۲. ج: لهذ.
۱۳. س: غاسا.
۱۴. س: يبين.
۱۵. س: ـ ما.
۱۶. س: و لايصح.
۱۷. ج: ـ أقول

هو نور عارض فليس مدركاً لذاته في الضابط المذكور في الإشراق عند قوله: «إذ وجوده لغيره؛ فلايكون إلّا نوراً لغيره» [١١٢] لاستحالة أن يكون نوراً لنفسه و هو قائم بغيره، لما مرّ من التفسير؛ فإنّ النور لنفسه ـ بما مرّ من التفسير ـ مدرك لذاته؛ والنور القائم بالغير لايكون كذلك؛ إذ ظهوره لغيره؛ و تحريره[١] أنّ النور هو الظهور؛ فما يكون نوراً لغيره يكون[٢] ظاهراً[٣] لغيره[٤]، فلايكون مدركاً لنفسه، بل لغيره إن كان ذلك الغير قابلاً للإدراك؛ و ما يكون نوراً لنفسه كان ظاهراً لنفسه، فيكون مدركاً لنفسه.

و إلى ذلك أشار في هذا الكتاب بقوله: <و[٥] الأجسام تشاركت في الجسمية و تفاوتت في الاستنارة> و عدم الاستنارة. <فالنور[٦] عرضية[٧] الأجسام؛ و نورية الأجسام ظهور لها؛ و لمّا كان النور العارض قائمة[٨] بغيره و ليس وجوده لنفسه[٩]> كان نوراً[١٠] لغيره؛ <فليس ظاهراً لذاته؛> إذ النور هو الظهور، لما قرّره بإشراقه من أنّ الظهور مستلزم للعلم و الشعور.[١١] <فلو قام نور بنفسه لكان نوراً> و ظاهراً <لنفسه؛> فيكون شاعراً بذاته؛ و كلّ ما هو نور لنفسه ـ أي ظاهر لنفسه ـ فهو مجرّد؛ إذ لو كان عارضاً لكان نوراً لغيره، لما مرّ؛ و لو كان جسماً كان ظلمة لا نوراً؛ فلم يكن ظاهراً لنفسه؛ و كذا لو كان[١٢] صفة أُخرىٰ من صفات الأجسام؛ إذ الهيئة[١٣] النورية ليست ظاهرة فضلاً عن الظلمانية.

<و نفوسنا الناطقة> مدركة <ظاهرة لذاتها؛ فهي أنوار قائمة> بنفسها غير قائمة بغيرها. <و قد بيّنا> في الهيكل الثاني <أنّها حادثة و لابدّ لها من مرجّح> كما علمت من الهيكل الثالث <و لاتوجدها الأجسام> و الهيئات النورانية و الظلمانية؛ <إذ لايوجِد الشيءُ ما هو أشرف منه؛> و[١٤] ظاهر أنّ النور المجرّد أشرف من النور العارض و

---

١. س: تحرير.　٢. ج، س: كان.　٣. س: ـ ظاهراً.
٤. م: ـ و تحريره... لغيره.　٥. ج: ـ و.　٦. س: بالنور.
٧. ج، م: يعرض.　٨. ج: قيامه.　٩. ج: بنفسه.
١٠. م: بعداً.　١١. ج، س: ـ لما قرّره... الشعور.　١٢. س: ـ لو كان.
١٣. م: الاجسام الآلهية.　١٤. م: في.

الأجسام و هيئاتها. <فمرجّحها[1] أيضاً نور مجرّد؛ فإن كان واجب الوجود فهو المراد؛ و إن لم‌يكن ينتهي إلى واجب الوجود الحيّ بذاته القيّوم.>

<فالنفس قائم> أي موجود <دلّت على الحيّ> بذاته <القيّوم؛ و هو نور الأنوار المجرّد عن الأجسام و علائقها؛ و هو محتجب> بكمال نوريته[2] عن البصائر كالشمس عن الأبصار؛ فإنّا إذا أبصرنا الشمس منعنا نورها عن الاكتناه؛ و شدّة نوريتها حجابها[3]؛ فكذا الحقّ الأوّل /57A/ نعرفه و لانحيط به علماً، كما ورد في التنزيل؛ فالحقّ محتجب بكمال نوريته و شدّة ظهوره.

---

۱. م: فمرجحا. ۲. س: نور نفسه. ۳. ج، م: حجابا.

الفصل الثالث[1]

[في صدور الكثرة عن الواحد]

و اعلم أنّ المصنّف ـ رحمه اللّه ـ ذهب إلى أنّ الواجب و العقول و النفوس كلّها أنوار، و الاختلاف بينها بالشدّة و الضعف و الكمال و النقصان؛ و سنحقّق ذلك بعد إثبات العقل في فصلٍ يتلوه. فنقول: يجب أن يعلم أوّلاً: <**أنّ الواحد من جميع الوجوه الذي لايتكثّر في ذاته[2] اختلاف دواعٍ و إراداتٍ**> هي <**موجبة لكثرةٍ**> و لامحالة[3] تلك الكثرة <**محوجة إلى السبب؛**> إذ الواجب واحد من جميع الجهات؛ فكلّ[4] كثرة[5] محوجة إلى السبب <**كما أحوجت[6] الأجسام إليه،[7] يجب أن يكون فعله بلاواسطة واحداً**> و إلّا لزم التكثّر في ذاته؛ <**فإنّ اقتضاء أحد الشيئين غير اقتضاء الآخر؛ فيلزم في مقتضى الشيئين[8] بلاواسطة التكثّر.**>

قال الشارح: «لأنّ الاقتضائين[9] المختلفين مستندان إلى جهتين مختلفتين في ذات؛

---

١. ج، س، م: ـ الفصل الثالث.
٢. ج: وجوده.
٣. ج: لا محاله و.
٤. س: ككل.
٥. ج: ـ كثرة.
٦. م: أحوجه.
٧. ج: + فالواحد من جميع الوجوه.
٨. م: ـ الشيئين.
٩. س: اقتضاء.

لأنّا نعلم بديهةً أنّ العلّة ما لم‌يكن لها اختصاص بالمعلول[1] لايكون صدور ذلك المعلول منه أولىٰ من غيره؛ و من البيّن أنّ الشيء الواحد من جهة واحدة لايكون مختصّاً بشيءٍ و بغيره؛ لأنّ اختصاصه بأحدهما[2] يستلزم انتفاء اختصاصه بالآخر و هو ظاهر؛ فالاقتضاء إن استند إلى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصّاً بأحدهما و بالآخر من جهة واحدة؛ فيكون من حيث هو يقتضي ذلك لاغيره يقتضي غيره[3] لا ذلك؛ هذا خلف[4]؛ فلابدّ[5] من استنادهما إلى جهتين مختلفتين في الذات يكون من إحدَى الجهتين مقتضياً لأحدهما دون غيره و من الأُخرىٰ مقتضياً للآخر دون غيره؛ و على هذا التقدير يندفع كثير من الشُبَه[6].»

و أقول:[7] و أنت خبير بأنّ الأمر ليس كما حسبه؛ فإنّه بعينه هو الدليل المشهور؛ و يرد عليه ما يرد عليه من الإيرادات المذكورة[8] في الكتب مثل قولهم: «لِمَ لايجوز أن تكون لذاتٍ[9] واحدةٍ من جميع الجهات خصوصيةٌ مع أفراد[10] متعدّدة متشاركة في جهة واحدة أو غير متشاركة فيها، لاتكون تلك الخصوصية لها[11] مع غير تلك الأُمور؛ فيصدر عنها تلك الأُمور بأسرها لا[12] بعضها دون بعض؟»

و الحاصل: أنّا لانسلّم أنّ العلّة يجب أن تكون لها مع كلّ واحد واحد من معلولاته خصوصية ليست لها مع غيره؛ و ما ذكره[13] من أنّه يجب أن يتعيّن بالقياس إليها، لا /57B/ يوجب ذلك، لجواز أن يكون أمراً معيّناً لأُمور متكثّرة دون غيرها و مرجّحاً معيّناً لوجودها على عدمها؛ فيصدر عنه جميع تلك المعلولات؛ و دعوىٰ الضرورة في مثل هذا المقام غير مسموع، على أنّا نقول: عدم ضروريّته ضروريّ.

---

۱. س، م + لايكون له مع غيره
۲. س: باحديهما.
۳. ح: ـ يقتضي غيره.
۴. ح ـ هذا خلف.
۵. س: و لابد.
۶. في مخطوطة «م» يقرأ: «التسلسل».
۷. ح ـ و أقول.
۸. م: ـ المذكورة.
۹. س: الذات.
۱۰. ح: أمور.
۱۱. س: بها.
۱۲. م: الا.
۱۳. ح، م: ذكر

و قد يستدلّ على هذا المطلوب بوجهٍ آخر و هو[١] أنّه لوكان الواحد الحقيقي مصدراً لأمرين كـ«ا» و «ب»[٢] مثلاً، كان مصدراً لـ«ا» و لما ليس «ا»؛ لأنّ «ب» ليس «ا»؛ فيلزم اجتماع النقيضين.

و اعترض عليه بأنّ نقيض صدور «ا» لا صدور «ا»، لا صدور «لا ا»، أعني «ب».

و أجاب الشارح عن هذا الاعتراض في حاشية التجريد و قال: «صدور «لا ا» ليس صدور «ا»؛ فهو لا صدور «ا». فما اتّصف بصدور «لا[٣] ا» فقد اتّصف بلا صدور «ا»؛ فإذا كان له حيثيتان جاز أن يكون متّصفاً من حيثيةٍ بصدور «ا»[٤] و من حيثيةٍ أُخرىٰ بلا صدوره[٥] من غير تناقضٍ؛ و أمّا إذا لم يكن له[٦] إلّا حيثية واحدة لم يصحّ أن يتّصف[٧] بهما، للزوم التناقض.»

و أقول:[٨] إن أراد بصدور «لا ا» صدورَ غير «ا»، فلانسلّم أنّ ما اتّصف بصدور «لا ا»[٩] فقد اتّصف بلا صدور «ا»؛ و لِمَ لايجوز أن يتّصف بصدورهما من جهة واحدة و إنّما يمتنع ذلك لو ثبت أنّ الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد[١٠] و لم يثبت بعدُ؟! و إن أراد به عدم صدور «ا»، فلانسلّم أنّ من صدر منه «ب»[١١] كان متّصفاً بعدم صدور «ا»، والمستند ظاهر.

و قال قطب المحقّقين في شرح الإشراق: «إنّا نعلم بديهةً أنّ الأشياء إذا تساوت نسبتها إلى موجِدها و نسبة موجِدها إليها[١٢] لزم تساويها[١٣] في جميع ما لها؛ فالواحد البسيط الذي

١. س، م: بوجوه اخر منها.　٢. م: ـ ب.　٣. م: ـ لا.
٤. ج: بصدرو.　٥. ج: بلاصدر.　٦. س: ـ له.
٧. ج: واحدة لم‌يتصف.
٨. م: + إنّه منقوض الامور فإنّ الجسم الأسود المتحرّك متّصف بالحركة و السواد و السواد ليس بحركة؛ فالاتّصاف بالسواد هو الاتّصاف بالحركة؛ فما اتّصف بالحركة فقد اتّصف باللااسود؛ فيلزم أن يكون متّصفاً بالحركة غير متّصف بها و متّصفاً بالسواد غير متّصف به؛ فيلزم التناقض بمثل ما ذكره نفسه و تجويز الاتّصاف بالنقيضين لاختلاف الحيثية غير موجّه و من ذا الذي يجوز أن يتّصف جسم بالسواد و البياض بحيثيتين مختلفتين ثمّ أقول.　٩. م: بصدور لا لا.　١٠. ج: + من جهة.
١١. ج، س: الباء.　١٢. م: ـ إليها.　١٣. م: تساويهما.

لا تكثّر فيه أصلاً لا يصدر عنه بلا واسطةٍ إلّا الواحد.» [۱۱۳]

<فأوّل[۱] ما يجب بالأوّل شيء واحد لا كثرة فيه؛> و ذلك الصادر الأوّل <ليس بجسمٍ؛ فتختلف[۲] فيه هيئات مختلفة > محتاجة[۳] إلى علل متكثّرة أو[۴] تختلف في العلّة هيئات مختلفة مقتضية للأُمور المختلفة الحاصلة في الجسم من أجزائه.

و أقول: في كِلا الوجهين[۵] نظر:

أمّا في الأوّل:

أوّلاً: فلأنّا لانسلّم أنّ في الجسم هيئات مختلفة لا يمكن أن يتوسّط الجسم بينها و بين المبدأ.

و أمّا ثانياً: فلأنّ الفاء في[۶] قوله: «فتختلف» غير مناسب لهذا المعنى.

و أمّا في الثاني: فلأنّا لانسلّم أنّ في الجسم أجزاء مختلفة سيّما على رأي المصنّف؛ و لو سلّم فلانسلّم امتناع توسّط بعضها في علّية بعض؛ و لعلّه أراد به الوجه الثاني مماشاةً مع /58A/ المشّائين الذاهبين إلى أنّ الجسم مؤلّف من الهيولىٰ و الصورة، و أنّه يمتنع تقدّمُ كلٍّ منهما على صاحبه.

و الأقرب من مذاق[۷] الإشراق أن يقال: إنّا قد بيّنّا[۸] في الهيكل الثاني أنّ النفس الإنساني جوهر نوراني؛ و لا يجوز أن تكون الظلمة علّة للنور، لما سيأتي من قاعده إمكان الأشرف و لوجوهٍ أُخر[۹]. فالصادر الأوّل الذي هو علّة لما عداه من الممكنات ليس بجسمٍ.

و يمكن حمل عبارة المتن على هذا المعنى بأن يقال: الضمير في «فيه» راجع إلى العلّة كما في التوجيه الثاني؛ و المراد أنّ الأنوار المجرّدة موجودة و لا يصحّ أن يكون الجسم

۱. س: فالاول.
۲. م: و تختلف.
۳. ح: فتحتاج؛ م: و تحتاج.
۴. س: و.
۵. س: التوجيهين.
۶. س: فلان الثاني.
۷. م: بمذاق.
۸. ح: أن يقال ممّا ثبت.
۹. س: ـ أخر.

علّة لها؛ فلو صدر عن الواجب بلاواسطة[1] جسم لوجب[2] صدور غير جسم عنه أيضاً ابتدائاً، ليكون علّة للأنوار المجرّدة؛ لكنّ صدور شيئين عنه ابتدائاً ممتنع، لما مرّ من استلزامه[3] لحصول[4] الهيئات المختلفة في المصدر ـ أعني الواجب الذي ثبت امتناع ذلك فيه ـ فالصادر الأوّل ليس بجسمٍ <و لا هيئة فيحتاج إلى محلّ> سابق عليه؛ فلم يكن أوّل صادر <و لا نفس فيحتاج إلى بدن> في الفعل؛ فلم يصدر عنه ما بعده من المعلولات، بل في الحدوث لما مرّ، فلم يصحّ صدوره عن الواجب.

و لابأس أن نفصّل هيهنا تفصيلاً و لْنقدّم أمامه مقدّمة هي أنّا نعلم[5] بديهةً أنّ الجسم المتّصل في ذاته إذا انفصل لاينعدم بالمرّة[6]، بل يبقى منه[7] شيء و إلّا لم يبق فرق بين تفصيل الماء إلى[8] جزئين و بين إعدامه و إحداث مائين آخرين؛ لكنّ الفرق بينهما بديهي؛ فإنّا نعلم بديهةً[9] أنّه فرق بين تفصيل ماء الجرة إلى الكوزين[10] و بين[11] صبّه[12] و تمليتها من ماء آخر[13] جديد؛ و هذا معنى قولهم في هذا المقام: «الانعدام بالمرّة محال» فإنّهم[14] أرادوا أنّ الانعدام بالمرّة في هذه الصورة محال، لا أنّه محال مطلقاً؛ و قد ذهبوا إلى أنّ الأعراض و كثيراً من الصور ينعدم بالمرّة كما لايخفىٰ على مَن[15] تصفّح كتبهم[16]؛ و العذر ببقاء موضوعاتها و محالّها غير مقبول.[17]

ثمّ إنّ هذا الأمر الباقي غير مبائن في الوضع للاتّصال. فإمّا أن يكون أحدهما حالاً في الآخر أو يكون مجموعهما حالاً في محلّ ثالث؛ و على التقدير الأوّل، فإمّا[18] أن يكون الباقي بعد الانفصال حالاً و الاتّصال محلّاً أو بالعكس؛ و الأوّل باطل؛ لأنّ بقاء الحالّ مع

---

١. م: فلاواسطه.
٢. س: يوجب.
٣. س، م: استلزام.
٤. م: حصول.
٥. س: يعلم.
٦. س: يعلم.
٧. م: صفه.
٨. س: اى.
٩. ج، م: بالضرورة.
١٠. م: كوزين.
١١. ج: ـ بين.
١٢. م: صبهه.
١٣. م: ـ آخر.
١٤. س: + ان.
١٥. س: + له.
١٦. س: كتبنهم.
١٧. ج: ـ و العذر... غير مقبول.
١٨. م: اما.

انعدام المحلّ محال؛ و الثاني[۱] هو المطلوب؛ لأنّا لانعني بالهيولىٰ إلّا الباقي بعد الانفصال الذي يحلّ فيه الاتّصال حلولاً سريانياً؛ و على التقدير /58B/ الثالث يلزم[۲] أن يكون الأمر الثالث الذي حلّ فيه الاتّصال هيولىٰ، لصدق[۳] تفسيرها عليه؛ و به ثبت المطلوب.

لا يقال: لِمَ لايجوز أن يكون الاتّصال و الانفصال عرضين متعاقبين على الجسم و يكون الجسمية موضوعاً لهما لا[۴] الهيولىٰ؟! لأنّي أقول: قد اعترف الفِرَقُ[۵] بوجود ما[۶] متّصل بذاته لا بسبب[۷] غيره في الجسم؛ و لايجوز أن يكون موضوع الاتّصال و الانفصال متّصلاً بذاته؛[۸] لأنّ قابل الأبعاد[۹] فصل له على ما يشهد به خواصّ الذاتي؛ و الفصل لا يكون مأخوذاً من العرض؛ فلا بدّ من وجود متّصل بذاته[۱۰] قابل له؛ و هذا المتّصل ينوّع قابله و يصيّره نوعاً محصّلاً؛ فهو جوهر و صورة لاعرض؛ إذ لانعني بالجوهر إلّا الموجود لا في موضوع؛ و الموضوع [۱۱۴] هو المحلّ المتنوّع في نفسه[۱۱] لا بالحالّ؛ و بذلك تظهر[۱۲] جوهرية الصورة النوعية و يندفع كثيراً من اعتراضات المصنّف على المشّائين.

ثمّ إنّه يؤيّد ما ذكرناه[۱۳] ما تقرّر عندهم منَ أنّ قابل الأبعاد فصل للصورة الجسمية.

فهذا ما أردنا تقديمه؛ و به يظهر وجود الهيولىٰ و تركّب الجسم بوجهٍ واضحٍ بيّنٍ مستغنٍ عن التطويلات و التفصيلات[۱۴] الموردة في الكتب؛ فإنّ القوم لم يأتوا في ذلك بشيءٍ يعوّل عليه؛ و إن كان بعد محلّ بحث و نظر إلّا أنّه أظهر و أوضح و أسهل و أصحّ كثيراً من جميع[۱۵] ما ذكروه.

---

۱. م: + و.
۲. م: لزم.
۳. م: الصدق.
۴. م: الا.
۵. س: العرف؛ م: + بين.
۶. ح: ـ ما؛ م: أقول قد أعرف الفرق بين وجود.
۷. م: + و عارض.
۸. م: + و إلّا لكانا عارضين؛ فلم‌يكن الجسم متّصلاً بذاته لكنّه متّصل بذاته.
۹. م: القابل للابعاد.
۱۰. ح: + و.
۱۱. م: المتبوع في تعيينه.
۱۲. م: ـ تظهر.
۱۳. م: ذكرنا.
۱۴. م: التفصيلات و التطويلات.
۱۵. م ـ جميع

و لمّا كان امتناع علّية كلّ من الهيولىٰ و الصورة[١] لصاحبها ـ على ما ذكر في الكتب ـ ظاهراً مشهوراً ما احتجنا إلى نقله و تحريره.

و إذا تمهّد هذا، فنقول: أوّل صادر[٢] عنه تعالى واحد[٣] مستقلّ الوجود[٤] و التأثير؛ و غير العقل لايكون كذلك، لانتفاء الوحدة في الجسم، و التأثير في الهيولىٰ، و الاستقلال في الصورة و النفس، و الوجود في العرض.

قيل: لِمَ لايجوز أن يكون الصادر الأوّل صفة من صفات الواجب؛ و لو سلّم فلِمَ لايجوز أن يكون هناك[٥] جوهر مجرّد[٦] مركّب من جزئين و يكون الصادر الأوّل أحد جزئَيه و المركّب نفساً؛ و توقّفُ الكلِّ في الفعل[٧] على الآلة الجسمية[٨] الجزئيه لايستلزم توقّفَ الجزءِ؟!

و أيضاً: لِمَ لايجوز أن يكون نفساً يكون بعض أفعاله بالآت جسمانية و بعضها بدونها؛ فإنّ العقل ما لايكون فعل من أفعاله بآلةٍ و النفس يقابله؟!

و أقول: /59A/ قد برهن على امتناع قيام الصفات بذاته تعالى؛ و جزئية عقل لنفسٍ[٩] لاينافي وجوده المطلوب إثباته بالدليل؛ و كذا لايضرّنا كونه نفساً[١٠] من حيثيةٍ[١١] أُخرىٰ؛ فإنّا لاندّعي إلّا وجود جوهر فاعل بدون الآلة سواء كان جزئاً لأمرٍ آخرَ[١٢] أو لم يكن، و سواء فعل بآلةٍ[١٣] أو لم يفعل.

ثمّ إن ظهر امتناعُ شيءٍ من ذلك كان مسئلة أُخرىٰ غير متعلّقة بمطلوبنا؛[١٤] و ينبغي أن يعلم أنّ الدليل على إثبات كثرة القُوىٰ و الآلات مشاهدة الأفعال و الآثار[١٥] المتكثّرة مع امتناع استنادها إلى مبدأ واحد؛[١٦] و اختلاف تلك المبادئ بالحيثية لايناقض[١٧] الكثرة

---

١. ج، م: الصوره و الهيولى.
٢. س: الاول الصادر.
٣. ج: ـ واحد.
٤. م: بالوجود.
٥. س: ـ هناك.
٦. س: ـ مجرّد.
٧. س: التعقل.
٨. ج: ـ الجسمية؛ م: + و.
٩. س: ـ لنفس.
١٠. س: ـ نفساً.
١١. س: عن حقيقه.
١٢. م: ـ آخر.
١٣. ج: + أيضا.
١٤. ج، م: + هذا.
١٥. ج، م: الاثار و الافعال.
١٦. ج: + من حيث إنه واحد.
١٧. م: لاينافي‌قض.

المطلوبة لهم على ما صرّحوا به؛ فقِسْ عليه تغائر العقل و النفس في هذا المقام؛ و أمّا بيان تبائنهما الذاتي، فمقام آخر لا تعلّق له بإثبات أحدهما.

ثمّ مَن لا يهمّه الاشتغال بالفلسفة يمنع كلّ ما نتصوّره[1] من المقدّمات؛ فيقول: لانسلّم وحدة البارئ؛ و لو سلّم فلانسلّم وجوب كون الواحد علّة[2] لواحدٍ؛ و لو سلّم فـلانسلّم تركّب الجسم من الهيولىٰ و الصورة؛ و لو سلّمَ فلانسلّم امتناع تقدّم أحدهما على الآخر؛ فإنّا لانسلّم امتناع علّية الهيولىٰ و توّقف الصورة في فعلها عليها و كذا في تشخّصها و كذا في توقّفها في وجودها عليها؛ و لو سلّم كلّ ذلك[3] فلانسلّم امتناع كونه عرضاً.

و أيضاً: يحتمل أن يكون أحد تلك الأُمور واسطة فـي إيـجاد[4] الواجب و لايكون موجودة[5]؛ و لانسلّم وجوب تقدّم الواسطة بالوجود على المعلول[6].

هذا غاية ما ذكروه؛ و الشارح سلك هذا المسلك و منع كلّ ما سمع.

و أقول: نعم ما قيل لفرط[7] الجهل: قوم قد تصدّوا لمحو العلم؛ فاشتغلوا بـ«لِمَ لِمَ»؛ فإن ناظرتهم ما نلتَ منهم سِوىٰ حرفين «لِمَ لِمَ»؛ لانسلِّم[8] و لا شكّ أنّ المستنير بـالأنوار السابقة لايدهشه ظلمات هذه الشبهة الواهية[9].

بل أقول: لايخفىٰ على النفوس المشرقة وجوبُ المناسبة بين العلل و المعلولات و عدم تلك المناسبة بين الواجب تعالى[10] و الجسمانيات؛ و أنّ المعلول الأوّل ليس بعرضٍ قائمٍ بغيره، <بل هو قائم> بذاته؛ <فهو مدرِكٌ لنفسه> لما مرّ، <و لبارئه؛> لأنّ الأنوار المجرّدة الغير المتعلّقة بالغواسق ـ كالنفوس ـ لايكون بعضها محجوبة عن بعض؛ إذ لا حاجب[11] إلّا الغواسق و تعلّقاتها.

---

۱. س: + أو لانتصوره؛ م: + إذ لايتصوره.

۲. س: عليه؛ م: + عله.

۳. م: ـ ذلك.

۴. م: اتحاد.

۵. س، م: موجده.

۶. ح: الحلول؛ هامش «ج»: المعلول.

۷. س: نفرط.

۸. ح: ـ و الشارح سلك . لانسلّم.

۹. ج، م: ـ الواهية.

۱۰. ج، م: ـ تعالى.

۱۱. م: حاجة

و قيل في هذا المقام:[١] الواجب متّصف بالسلوب و الإضافات /59B/ المتعدّدة[٢]؛ فلِمَ لايجوز أن يصدر عنه باعتبارها أشياء مختلفة[٣] في أوّل المرتبة؛ فيصدر عنه نفس و جسم و[٤] عرض؟!

و أُجيب عنه بأنّ السلوب و الإضافات بعد وجود[٥] المسلوب و المضاف إليه؛ و الكلام في الصادر الأوّل[٦]؛ و ليس الواجب في مرتبة صدور أوّل صادر عنه متّصفاً بشيءٍ منها؛ و إنّما يتّصف بها بعد حصول الكثرة.

و أورد عليه أنّ الواجب متّصف في حدّ نفسه في الخارج بالسلوب و الإضافات و إن لم‌يكن المسلوب و المضاف إليه متحقّقاً في الخارج و لايتوقّف ذلك الاتّصاف على تحقّقها؛ نعم يتوقّف العلم بالاتّصاف لا نفسه[٧] على تحقّقها[٨]؛ هذا[٩] و فيه بحث.[١٠]

<و> اعلم أنّ هذا الجوهر <هو النور الإبداعي> الغير المسبوق بمادّةٍ و مدّةٍ؛ و تفسير الإبداعي بالموجد[١١] بدون متوسّط ـ كما فعله الشارح ـ غير صحيح؛ إذ الأنوار القاهرة كلّها إبداعية؛ و لذلك وصفه المصنّف بالأوّل؛ <و لايمكن> أن يكون <أشرف منه؛> أمّا من الهيئات و الغواسق فظاهر؛ إذ النور المجرّد أشرف منهما؛[١٢] و أمّا من ساير الأنوار المجرّدة فلأنّه يجب أن تكون بين العلّة و المعلول مناسبة شديدة؛ و نور الأنوار الذي هو علّة[١٣] أشرف من جميع الأنوار؛ فمناسبة القريب[١٤] منه أشرف من غيره؛ و اعتبِر ذلك من الضوء الأوّل و الثاني؛ و لأنّ العلّة يجب أن يكون أشرف من المعلول.

<و هو منتهى> ساير <الممكنات> و لايحيط به[١٥] الأنوار؛ <و هذا الجوهر

---

١. م: ـ في هذا المقام.
٢. ج، م: سلوب و اضافات متعدده.
٣. م: + و.
٤. ج: جسم أو نفس أو؛ م: جسم و نفس و.
٥. س، م: وجوب.
٦. س: ـ الأوّل.
٧. م: نفس الاتصاف.
٨. ج: تعقلهما.
٩. ج، م: ـ هذا.
١٠. ج: + هذا.
١١. م: بالموجود.
١٢. ج: + كما مر.
١٣. ج، س، م: علية.
١٤. م: القرب.
١٥. ج: + الانوار.

ممكن[۱] في نفسه، واجب بالأوّل؛ فيقتضي بنسبته إلى الأوّل > و مشاهدة جلاله التي هي أشرف <جوهراً قدسياً> مجرّداً ذاتاً و فعلاً؛ أي عقلاً <آخرَ؛ و بنظره إلى إمكانه و نقص[۲] ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأوّل> الذي هو أخسّ، <جرماً[۳] سماوياً؛> إذ الأشرف يتبع[۴] الأشرف و الأخسّ يتبع[۵] الأخسّ[۶]؛ [۱۱۵] <وهكذا الجوهر الثاني يقتضي بالنظر إلى ما فوقه جوهراً مجرّداً؛ و بالنظر[۷] إلى نقصه[۸] جرماً سماوياً إلى أن كثرت جواهر مقدّسة عقلية و أجسام بسيطة فلكية و عنصرية؛ والجواهر العقلية المقدّسة وإن كانت فعّالة إلّا أنّها وسائط وجود[۹] الأوّل و هو الفاعل.>

قد يتوّهم[۱۰] أنّ ذلك مخالف لما ذهب إليه[۱۱] الحكماء؛ و ليس كذلك؛ فإنّ عباراتهم لايدلّ في شيء من المواضع على أنّ الأوّل لايؤثّر في غير الأوّل، بل صرّح كثير منهم في كثير من كتبهم كالشيخ /60A/ في الإشارات و بهمنيار في كتاب التحصيل بأنّ الكلّ فيضه[۱۲].

<و[۱۳] كما أنّ النور الأقوىٰ لايمكّن النور الأضعف من الاستقلال بالإنارة[۱۴] > كنور الشمس و أنوار الكواكب و المصابيح، <فالقوّة القاهرة الوّاجبية[۱۵] لاتمكّن الوسائط من الاستقلال، لوفور فيضه و كمال قوّته > و نوريّته؛ <وَّ هو وراء ما لايتناهى > بمدّةٍ[۱۶] كالنفوس؛ و قوّةٍ كالعقول بتوسّط النفوس الفلكية كما في الحركات الأزلية؛ و بغير توسّطها كما في إفاضة النفوس[۱۷] و كمالاتها و الأجرام مع هيئاتها أزلاً و أبداً؛ فإنّ المذهب المنصور أنّ تأثير العلّة في المعلول إنّما هو في زمان الوجود <بما لايتناهى> من القوّة الغير المتناهية شدّةً و مدّةً و[۱۸] قوّةً[۱۹]،كما صرّح به المصنّف في بعض[۲۰] كتبه[۲۱]؛

---

۱. س: يمكن.
۲. س: تقضى؛ م: بعض.
۳. م: جوهرا.
۴. ج: تبع.
۵. ج: ـ يتبع.
۶. م: الاحسن الاحسن.
۷. م. بالنسبه.
۸. م: يقتضه.
۹. ج: جود.
۱۰. س: توهم.
۱۱. م: ـ إليه
۱۲. س: فايضه.
۱۳. م: ـ و.
۱۴. س: بالاثار
۱۵. ج: الواجبه.
۱۶. ج. عُده، س: بمدته.
۱۷. س: ـ الفلكية... النفوس.
۱۸. ج: أي؛ س: إلى.
۱۹. ج: قوّته.
۲۰. م: ـ بعض.
۲۱. م: كتب.

غير متناهية بحسب الشدّة بخلاف[١] النفوس و العقول.

فالحاصل:[٢] أنّه وراء الأُمور التي عدّتها غير متناهية،[٣] مثل النفوس بقوّةٍ غير متناهية بحسب المدّة[٤] كالعقول بقوّةٍ غير متناهية؛[٥] لذلك[٦] قال بعض الأعاظم: لو كان الواجب محرّكاً لجسمٍ لوجب[٧] أن يقع حركته[٨] لا في زمان؛ فظهر أنّ < كلّ شأن > كائن في الوجود <فيه شأنه > بل هو شأنه.

و لْنحقّق الكلام في هذا المقام على ما يقتضيه[٩] ذوق الإشراق و يفهم من سياق كلام المصنّف في كتبه؛ فنقول: إنّ مهيّة النفس هي الوجود و النورية، لا أمر زائد عليه.

و بيانه: أنّ الإنسان عند ما يشعر بذاته و يشير إلى ذاته[١٠] لا يجد في ذاته إلّا أمراً يدرك ذاته؛ و ساير الأشياء من الجسمية و السوادية[١١] و المقدار و الخصوصيات و غير ذلك من الأُمور السلبية و الإضافية كسلب محلّ أو[١٢] موضوع أو[١٣] إضافة بدون[١٤] كلّها لا يجدها ضرورية في إدراكه لذاته، بل الذي لا يمكن المدرِك لذاته أن يشكّ فيه هو كونه أمراً مدركاً لذاته[١٥] لا غير؛ فجميع هذه خارجة عن ذاته؛ إذ لو كان منه لأدركه عند إدراكه ذاته؛ فإنّ الكلّ لا يعقل و لا يقع الشعور به[١٦] إلّا بأجزائه؛ و إذا[١٧] لم يكن إدراك الشيء[١٨] لذاته[١٩] بصورةٍ، بل بمجرّد عدم غيبته عن[٢٠] ذاته، فكيف يصحّ أن يخفى عنها شيء منه؛ فإنّ[٢١] إدراكه لذاته لا يفصل[٢٢] عن[٢٣] ذاته؛ و كلّ ما يفرض فصلاً[٢٤] للنفس[٢٥] مجهولاً فهو كذب

---

١. ج، م: + قوه.
٢. م: و الحاصل.
٣. م: ـ الأُمور التي عدّتها غير متناهية.
٤. ج: + و وراء الامور التي قوتها غير متناهية بحسب المدة.
٥. ج: + و.
٦. م: و لهذا.
٧. س: يوجب.
٨. م: حركه.
٩. س: يقتضي.
١٠. م: يشير بذاته.
١١. س: السواد.
١٢. س: ـ محلّ أو.
١٣. ج: كسلب موضوع أو محل.
١٤. ج: بدن.
١٥. م: ـ بل الذي... لذاته.
١٦. م: الشعورية.
١٧. م: ان.
١٨. م: النفس.
١٩. س: لذار.
٢٠. س: ـ عن؛ م: غير.
٢١. ج: فاذن.
٢٢. س: لا يفضل.
٢٣. ج، م: على.
٢٤. م: فضلاً.
٢٥. س: النفسه.

الاستمرار[۱]، لشعورها بذاتها[۲] مع الغفلة عنها؛ و الجوهرية و الجسمية و نحوها[۳] ليست بصفاتٍ قائمةٍ بأنفسنا[۴] و إن كانت في الذهن مأخوذة كالصفات، بل الحقّ أنّها اعتبارات ذهنية يرجع حاصلها إلى كون /60B/ الشيء جوهراً أو جسماً؛ و هذا[۵] الكون نسبة عقلية؛ و كما أنّ سلب الجمادية عن الحيوان لازم لحيوانيته[۶] لانفس مفهوم حيوانيته[۷]، فكذلك سلب المادّة لازم للمدرك[۸] لذاته؛ و بهذا اندفع سؤال مَن عارض ما ثبت بالبرهان من كون النفس الإنساني جوهراً ليس بجسمٍ و لا جسمانيٍ بأنّا ندرك ذواتنا و لايخطر ببالنا هذه[۹] النفس التي بهذه الصفة»؛ إذ صرّحوا بأنّا[۱۰] قد ندرك الشيء مع عدم إدراك لوازمه[۱۱] الخارجية؛ و إنّما يلزم ما ذكرتم لو كانت الجوهرية أو الجنسية نفس مهيّتها أو جزئها، و أمّا إذا كان لازماً فلا؛ و الحيّ هو الموجود بنفسه[۱۲] عند نفسه و الظاهر لنفسه؛ فلهذا يقال: إنّه الموجود البحت[۱۳]، و إنّه النور القائم؛ إذ النور هو الظهور كما مرّ؛ و النور الجرمي[۱۴] هيئة في الجرم[۱۵]؛ فهو نور لغيره و ظهور لغيره؛[۱۶] و لو كان نوراً لذاته لكان حيّاً؛ فكلّ حيّ بذاته نورٌ مجرّد؛ و كلّ نور مجرّد حيٌّ بذاته و موجود عند ذاته؛ و قد مرّ أنّ كلّ مدرك لذاته يلزمه[۱۷] سلبُ القيام[۱۸]؛ فكلّ مدرك لنفسه مجرّد حيّ؛ و الحيوة نفس النورية المجرّدة و الوجود البحت؛ و ليست النفس شيئاً يلزمه الظهور، بل هو الظهور نفسه؛ فهي النور الحيّ المجرّد و الموجود البحت و ذلك حقيقتها؛ و[۱۹] إذا[۲۰] كانت شيئاً يلزمه الظهور لكانت في حدّ ذاته

---

۱. ح: لاستمراره. ۲. س: لذاتها. ۳. س، م: بجوهرها.
۴. ح: بالاشياء ۵. م: هكذا. ۶. ج: حيوانيه.
۷. ح: حيوانه؛ س: حيوانيه. ۸. م: المدرك. ۹. س: - هذه.
۱۰. ح: بهذه الصفة إذ حوابه أنا؛ س: صرحوا به أنا. ۱۱. م: إدراكه لوازم.
۱۲. ح: لنفسه. ۱۳. س: + انه ۱۴. س: الجزمي.
۱۵. م: حرم. ۱۶. ح: فهو ظهور لغيره و نور لغيره.
۱۷. م: جرم. ۱۸. م: + بعيره ۱۹. ج: - و.
۲۰. ح: إذ لو

خفيّة[1] ظاهرة[2] بغيرها[3]؛ و لايجوز أن يصير الشيء الغير الظاهر لذاته[4] ظاهراً لذاته بشيءٍ آخرَ؛ لأنّ خفائه على ذاته لنفس ذاته؛[5] فلايظهره[6] عند ذاته شيء؛ كيف و يستدعي إظهار غير[7] نفسه لنفسه أن يكون نفسه ظاهرة عند نفسه قبل ذلك و هو محال؛ و لمّا كان الجسم في حدّ[8] ذاته جوهراً ظلمانياً لايظهر عنه عند نفسه[9] شيء أبداً.

و إذا لطفت[10] سرّك و تأمّلتَ في[11] هذه القواعد تأمّلاً شافياً[12] و محوتَ[13] ظلمات القيل و القال بإشراق شمس من العقل الفعّال، اتّضح لديك[14] و تبيّن بين يديك أنّ النفس هي الوجود[15] البحت و هي النور و الحيوة؛[16] أي[17] الحيّ بذاته.

و الحاصل من[18] هذا البيان[19] أنّا لانجد ضرورةً في إدراك ذواتنا إلّا الوجود[20] البحت القائم بذاته الظاهر لذاته الذي هي الحيوة و النورية؛ فيكون حقيقة النفس دون ماورائها وجودياً كان أو عدمياً، لازماً أو مفارقاً؛ و هذا ممّا لاينتفع به إلّا مَن كان له ذوق سليم و طبع مستقيم.

ثمّ إنّ النفس و إن شاركت الواجب في كونها وجوداً محضاً؛ فإنّ التفاوت بينهما إنّما هو من جهة الكمال و النقصان؛ فإنّ الوجود الواجبي و نوريّته لايتصوّر أعلىٰ منه تماماً؛ و وجود النفس ناقص[21]؛إذ هو معلول[22] بعد وسائط كثيرة؛/61A/و مرتبة العلّة في الكمال فوق مرتبة المعلول، كما أنّ الضوء[23] الأوّل[24] أشدّ من الضوء[25] الثاني[26].

---

١. م: حصه.
٢. س: ـ خفيّة ظاهرة.
٣. ج: لغيرها.
٤. س: بذاته.
٥. م: ـ لنفس ذاته.
٦. س: و لايظهر.
٧. س: ـ غير؛ م: غيره.
٨. ج: حقيقة.
٩. س، م: ـ قبل ذلك... نفسه.
١٠. س: لطف.
١١. ج: ـ في.
١٢. م: شاملا.
١٣. م: محوب.
١٤. س: لذلك.
١٥. ج، س: الموحود.
١٦. ج: و هي النورية و هي الحيوة.
١٧. م: + هي.
١٨. ج: ـ من.
١٩. م: و حاصل هذا البيان.
٢٠. ج، س: الموجود.
٢١. م: ناقض.
٢٢. ج: + له؛ س: معلوم.
٢٣. س: الصور.
٢٤. ج: الاولي.
٢٥. س: الصور.
٢٦. ج: الثانوي.

و ما قيل من «أنّ الأُمور القائمة بذاتها لا يتصوّر فيها الشدّة و الضعف» فتحكّمٌ[۱] ظاهرُ البطلان لم ينتهض[۲] عليه برهانٌ[۳].

و هذه التمامية التي في الواجب يغنيه عن العلّة؛ و النقص[۴] الذي في غيره يحوجه إلى السبب.

ثمّ إنّ حقيقة العقول أيضاً هي النورية[۵]، لما[۶] مرّ؛ و لأنّ العقول علل[۷] للنفوس و أقرب منها إلى المبدأ؛ إذ[۸] العلّة أشرف من المعلول، و كذا الأقرب إلى[۹] الأشرف أشرف؛ فالعقول أيضاً كلّها أنوار مختلفة بالشدّة والضعف بحسب القُرب و البُعد من مُنوِّرها؛ و سبب اختلاف آثارها إمّا اختلاف مراتبها أو اختلاف عوارضها؛ فإنّ النور الصادر عن نور الأنوار لا حجاب بينه و بينه؛ إذ[۱۰] الحجب[۱۱] إنّما يكون من خواصّ الأبعاد؛ و إذا لم يكن بينهما[۱۲] حجاب فيشرق عليه شعاع نور الأنوار؛ و كذا من كلّ نور على ما هو أسفل منه؛ و لا يلزم تكثّرُ جهة نور الأنوار بإعطاء الوجود و الإشراق؛ إذ ليس[۱۳] هما بمجرّد[۱۴] ذاته ، بل الذي بمجرّد ذاته هو الوجود؛ و أمّا الإشراق فلعدم الحجاب و وضوح القابل الذي[۱۵] هو[۱۶] عشقه لمبدئه؛ و في[۱۷] سنخ النور الناقص عشق النورِ العالي[۱۸]؛ و في سنخ النور العالي قهر النور السافل؛ و باعتبار هذه الأنوار العارضة للعقول و ما[۱۹] لها[۲۰] من جهتَي[۲۱] المحبّة و القهر و الشدّة و الضعف اللذَين في ذاتهما يختلف[۲۲] آثارها؛ و سيجيء تفصيلُ ذلك في الفصل الذي عنوانه «خاتمة[۲۳] الهيكل».

---

۱. م: فيحكم.
۲. م: لم ينتقض.
۳. س: البرهان.
۴. م: النقض.
۵. ج: النور.
۶. م: كما.
۷. س: حلل.
۸. ج، م: و.
۹. ج: من.
۱۰. س: أي.
۱۱. م: الحجاب.
۱۲. س: بينها.
۱۳. س: كيس.
۱۴. س: لمجرد.
۱۵. ج، س: ـ الذي.
۱۶. ج: ـ هو.
۱۷. ج: هي.
۱۸. س: العاني.
۱۹. ج: هي.
۲۰. س: العاني.
۲۱. م: جهتين.
۲۲. ج: مختلف؛ س: فيختلف.
۲۳. ج: الفصل المعنون بخاتمة.

[الفصل الرابع]

[الذي عنوانه] خاتمة الهيكل[1]

[في العوالم الثلاثة]

<اعلم أنّ العوالم> أربعة عند المصنّف و مَن تبعه[2] من الإشراقيّين و الصوفية[3]؛ <ثلاثة> عند الجمهور من الحكماء:

<عالم يسمّية الحكماء عالم العقل، و العقل في[4] اصطلاحهم> ـ كما مرّت الإشارة اليه ـ <جوهر لايقصد[5] إليه بالإشارة الحسّية و لايتصرّف في الأجسام أيضاً> و لايدبّرها.

<و عالم النفس> و قد عرفت تعريفها؛ <و النفس الناطقة و إن لم‌تكن جرمانية و ذات[6] جهة إلّا أنّها تتصرّف في الأجسام؛ والنفوس الناطقة تنقسم إلى ما يتصرّف في السماويات[7]> و هي النفوس المتعلّقة بالأفلاك[8]، <و إلى ما لنوع[9] الإنسان> و إلى ما

---

١. ج: ـ خاتمة الهيكل.
٢. س: يتبعه؛ م: هو.
٣. م: الصوفيين.
٤. م: على.
٥. ج: لايصدق؛ هامش «ج»: لايقصد.
٦. س: جرمانيه ذوات.
٧. م: السموات.
٨. م: المتعلقه بالفلكيات أي الافلاك و الكواكب.
٩. س: يتوزع.

لغيره من الحيوانات، بل[١] النباتات على رأي المصنّف، كما[٢] صرّح به في كثير من تصانيفه.

<و عالم الجسم؛ و هو> أي الجسم <ينقسم إلى أثيري> و هو الأفلاك بما فيها من الكواكب و غيرها ممّا هو من جنسها؛ /61B/ و إنّما سمّيت أثيرية بناءً على كثرة تأثيرها[٣] في ما تحتها و لخلوصها عن القاذورات العنصرية؛ <و عنصري> و هو العناصر و ما يتركّب منها.

<و من جملة الأنوار القاهرة أبونا> أي ربّنا و مُدبّر أُمورنا؛ فإنّ بعض الأوائل كانوا يسمّون الأرباب آباء؛ و به نطق[٤] الوحي الإلهي في الإنجيل حيث قال في الصحاح الرابع عشر: «يا فيلقوس! مَن يراني و يعاينني فقد رأى[٥] الأب؛ فكيف تقول أنت[٦] أرِنا الأب و لا تؤمن أنّي بأبي و أبي بي؟![٧] و أنّ الكلام الذي أتكلّم به ليس من قِبَل نفسي، بل من قِبَل أبي الحالّ فيّ؛ و[٨] هو الذي يعمل هذه الأعمال التي أعمل. آمِن و صدِّق أنّي[٩] بأبي[١٠] و أبي بي[١١].»

هذا لفظ الإنجيل[١٢] المنقول إلى العربية؛ و لظاهر[١٣] هذا اللفظ و أمثاله من الآيات وقعت الملكانية[١٤] من النصارىٰ في ظلمة شبهاتٍ كثيرةٍ منها أنّ عيسى[١٥] ـ عليه السلام ـ[١٦] ابن اللّه حقيقةً و الأب حالّ في الابن حلولَ الماء في الورد أو[١٧] العرض و الصورة في المحلّ؛ و لايخفىٰ عليك أنّه ليس هذا على تقدير[١٨] عدم التحريف و التغيير نصّاً[١٩] على ما ظنّوه، لجواز أن يقال[٢٠]: إنّ اللّه تعالى سمّي المسيح[٢١] إبناً تشريفاً له[٢٢] كما سمّي إبراهيم خليلاً؛

---

١. م: و

٢. م: على ما.

٣. م: تأثيراتها.

٤. ج. و يطلق.

٥. س: يعانني بعد.

٦. ج: ـ أنت

٧. ج، م: ـ و أبي بي.

٨. ج؛ م: ـ و.

٩. م: بي.

١٠. س: يابي.

١١. س: ني.

١٢. م: + إلى.

١٣. س: بظاهر

١٤. س: المكابية.

١٥. ج: العيسى

١٦. ج، م: على سيا و عليه الصلوه و السلام.

١٧. ج: و.

١٨. س: ليس هذا عليك ان هذا مع.

١٩. ج: قطعا.

٢٠. ج: ـ أن يقال

٢١. ج: + عليه السلام.

٢٢. ج، س. ـ له.

و لأنّ مَن كان متوجّهاً إلى شيء[١] مقيماً عليه يقال له: «إنّه[٢] إبنه» كما يقال: «أبناء الدنيا» و «أبناء السبيل»؛ فجاز أن تكون تسميته[٣] عيسى ـ عليه السلام ـ بالإبن لتوجّهه[٤] في أكثر الأحوال شطرَ[٥] الحقّ و استغراقه أغلب الأوقات في جناب القدس؛ و جاز أن يكون المراد بالاتّحاد الاتّحاد في بيان طريق الحقّ و إظهار كلمة الصدق، كما يقال: «أنا و[٦] فلان واحد في هذا القول»؛ و يحتمل أن يكون المعنيّ من الحلول[٧] حلول آثار صُنعه من إحياء الموتىٰ[٨] و إبراء المرضىٰ.

و ممّا يوكّد[٩] ذلك أنّه جاء في الصحيح السابع عشر من إنجيل[١٠] يوحنّا حيث دعا للحواريّين[١١] هكذا: «و كما أنت يا أبي بي فإنّا[١٢] بك؛ فليكونوا هم[١٣] أيضاً نفساً واحداً ليؤمن[١٤] أهل العالم بأنّك على الإيمان كما[١٥] أنت أرسلتني؛ و أنا قد استودعتهم[١٦] المجد الذي مجدّتني به و دفعته إليهم ليكونوا على الإيمان[١٧] واحداً، كما أنا و أنت أيضاً واحد؛ و[١٨] كما أنت حالّ فيّ[١٩] كذلك أنا فيهم ليكونوا كلّهم واحداً.»

هذا لفظ الإنجيل؛ فقد[٢٠] صرّح بمعنى الاتّحاد و الحلول؛ و ستعرف بعد ذلك ـ إن شاءاللّه تعالى[٢١] ـ في سياق[٢٢] كلامنا تحقيق ذلك و أمثاله.

و جاء أيضاً في الصحيح التاسع عشر هكذا: «إنّي[٢٣] صاعد إلى أبي و أبيكم، إلهي و إلهكم» و هذا يدلّ على مساواته ـ عليه السلام[٢٤] ـ /62A/ إيّاهم[٢٥]؛ فعلم أنّ المراد ما

١. م: بين. ٢. ج: ـ إنّه؛ م: مقيماً عليه يدل. ٣. م: تسميه.
٤. س: ـ لتوجّهه؛ م: بالابن فهوحي. ٥. م: منتظر.
٦. م: ـ و. ٧. م: يكون المراد بالحلول. ٨. س: الاموات.
٩. س: يولد. ١٠. س: الانجيل. ١١. س: ـ حيث دعا للحواريين.
١٢. م: و أنا. ١٣. س: فليكو الوهم. ١٤. س: + من
١٥. ج، م: ـ على الايمان كما. ١٦. م: استودوعنهم. ١٧. س: ليكونوا كلهم
١٨. ج، م: ـ و. ١٩. س: + و. ٢٠. م: و قد.
٢١. م: ـ تعالى. ٢٢. ج: مساق. ٢٣. م: اني.
٢٤. س: ـ السلام. ٢٥. ج: + و ليس.

ذكرناه و أمثاله من التأويلات.[1]

و اعلم أنّ الإشراقيّين[2] ذهبوا إلى أنّ لكلّ نوع من الأنواع عقلاً يدبّره يسمّونه ربّ[3] النوع؛ و المشّاؤون إلى[4] أنّ ذلك في الأفلاك كذلك؛ و أمّا في العناصر فمدبّر الجميع هو العقل الأخير[5] من السلسلة الطولية؛ و المصنّف جرىٰ في هذا الكتاب على مداركهم مماشاةً[6] معهم و قال بعد قوله «و من جملة الأنوار القاهرة أبونا»: <و ربّ طلسم نوعنا[7] و مفيض نفوسنا و مكمّلها روح القدس المسمّى عند الحكماء بالعقل الفعّال.>

و يحتمل أن يكون قوله: «المسمّى» ـ إلي آخره ـ إشارة إلى مذهب المشّائين؛ فإنّهم المشهورون[8] عند الجمهور بالحكماء؛[9] و ما قبله إلى ما هو المرضيّ عنده؛ فإنّ ربّ نوع الإنسان هو المشهور عند الإشراقيّين بروح القدس؛ فيكون حاصل المعنى و ذلك المدبّر عند المشّائين هوالعقل الفعّال.

<و> بالجملة: ليس في كلامه تناقض كما حسبه الشارح. فظهر[10] ممّا تلونا عليك أنّ العقول <كلّهم[11] أنوار مجرّدة إلهيّة> صادرة من الإله الذي هو نور الأنوار؛ <و العقل الأوّل أوّل ما ينتشئ[12] به الوجود> و النورية؛ و ذلك لأنّه كان في حدّ ذاته نوراً.

<ثمّ أشرق[13] عليه نور الأوّل> و هو نور عرضي[14] على ما صرّح به في الإشراق[15]، <و تكثّرت[16]> ساير <العقول بكثرة الإشراق[17] و تضاعفها بالنزول؛> فإنّ الشارق على العقل الثاني ثلاثة أنوار: الأوّل من الأوّل تعالىٰ شأنه و الثاني من ثاني مراتب الوجود ـ أعني المعلول الأوّل ـ و الثالث منهما معاً؛ و قِسْ عليه ما بعده من المراتب.

---

۱. م: + هذا.
۲. ج، س: الاشراقيه.
۳. ج: بربّ.
۴. ج، س: الاشراقيه.
۵. م: الآخر.
۶. م: ـ مماشاة.
۷. م: نوعيا.
۸. س: المشهوون.
۹. م: بالحكماء عند الجمهور.
۱۰. ج، م: و ظهر لك.
۱۱. س: كلها.
۱۲. س: كلها.
۱۳. م: أشرف.
۱۴. م: عرض.
۱۵. ج: + يعنى هو.
۱۶. س: كثرت.
۱۷. م: الإشراف.

ثمّ إنّ نور الأنوار و إن كان في غاية البُعد عنّا[١] في الترتيب العلّي[٢]، فهو في غاية القُرب[٣] بناءً على ما أشار إليه بقوله: <والوسائط و إن كانت أقرب إلينا من حيث العلّية والتوسّط إلّا أنّ أبعدها> في الترتيب العلّي <أقربها من جهة شدّة الظهور؛> و كلّ ما كان ظهوره أشدّ فهو أقرب؛ و كلّ أبعد ظهوره أشدّ؛ لأنّ النور في الترتيب العلّي متناقض، كما يظهر في النور المحسوس؛ فإنّه ينتهي مراتب[٤] انعكاسه إلى حيث لاينعكس؛ فكلّ أبعد أقرب، <و أبعد[٥] الجميع نور الأنوار؛> فهو أقرب؛ و المصنّف لمّا أراد أن يبيّن[٦] أنّ الأشدّ[٧] ظهوراً أقرب[٨] قال: <أ لم تر أنّ سواداً و بياضاً إن كانا[٩] في سطح واحد يتراأى أنّ البياض أقرب إلينا؛ لأنّه يناسب الظهور؛ فـ> ظهر أنّ <الأوّل سبحانه و تعالى[١٠] في العلوّ الأعلىٰ و الدنوّ الأدنىٰ؛ فسبحان مَن هو على[١١] البُعد الأبعد من جهة علوّ رتبته و القُرب[١٢] الأقرب من جهة نوره النافذ الغير[١٣] المتناهي شدّةً.> فهو أقرب من كلّ ممكنٍ[١٤] لتناهيه في النورية و عدم تناهيه فيها؛ فهو ﴿أَقْرَبُ إِلَيْكُمْ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ﴾.

هذا؛ و أمّا مَن ذهب إلى أنّ العوالم أربعة قال: العوالم أربعة:

عالم العقول التي لا تعلّق لها بالأجسام.

و عالم الأجسام التي هي الأفلاك و العناصر و ما[١٥] فيها.

و عالم النفوس المتعلّقة بالأجسام الفلكية و الأبدان العنصرية.

و عالم المثال و الخيال الذي سمّاه بعضهم[١٦] برزخاً.

و أرباب عالم المعقول الأشباحُ المجرّدةُ؛ و أشار إليه الأقدمون و قالوا: إنّ في الوجود

---

١. م: منا.
٢. س: العملي؛ هامش «س»: العلي.
٣. م: الفرق.
٤. س: مرات.
٥. س: أقرب.
٦. م: يشير.
٧. س: ـ أنّ الأشدّ.
٨. ج: الأقرب.
٩. م: إذا كان.
١٠. ج، م: ـ سبحانه و تعالى.
١١. م: في.
١٢. م: قربه.
١٣. م: ـ الغير.
١٤. ج: مايمكن؛ س: يمكن.
١٥. س: العناصر بما.
١٦. س، م: ـ بعضهم.

عالماً مقدارياً غير العالم الحسّي يحذو حذو[١] العالم الحسّي من الأفلاك و العناصر بجميع ما فيها[٢] من الكواكب و المركّبات من المعادن و النباتات و الحيوان[٣] و الإنسان؛ و يشبه العالم الحسّي في دوام حركة الأفلاك[٤] و قبول عناصره و مركّباته آثار حركة أفلاكـه و إشراقات العوالم العقلية؛ و يحصل أنواع الصور[٥] إلى غير النهاية[٦] على طبقات مختلفة[٧] باللطافة و الكثافة[٨]؛ و[٩] كلّ[١٠] طبقةٍ لاينتهي حاصلها[١١] و إن تناهت الطبقات؛ و ذلك لأنّ عالم[١٢] المثال[١٣] و إن تناهت من جهة الفيض[١٤] الإبداعي من الأفلاك و الكواكب و نفوسها و العناصر و مركّباتها المثالية الأصلية من المعادن و النباتات و الحيوان[١٥]، لاحتياجها إلى علل و جهات عقلية و لتناهي تلك الأُمور[١٦] للبرهان القائم عـلى تـناهي[١٧] المـرتّبات العقلية يتناهي معلولاتها[١٨] المثالية إلّا أنّ الحاصل من الأشباح المجرّدة بالفيض الثاني على حسب الاستعدادات الحاصلة في الأدوار الغـير المـتناهية لايـتناهى؛ و[١٩] لعـدم تركّب[٢٠] تلك الأشباح و عدم تركّب بُعدٍ غير متناهٍ منها جاز كونها غير متناهية؛ و هـذا العالم على طبقاتٍ كلّ طبقة منها أنواع ممّا في عالمنا؛ لأنّها[٢١] لاتتناهى؛ و بعضها يسكنها قوم من الملائكة و الأخيار من الإنس[٢٢]؛ و بعضها[٢٣] يسكنها قوم من الملائكة و الجنّ و الشياطين؛ و لايحصى عدد الطبقات و ما فيها إلّا اللّه تعالى[٢٤]؛ و كلّ مَن وصل إلى طبقة أعلىٰ وجدها ألطف مَرأىً و أحسن منظراً و أشدّ روحانيةً[٢٥] و أعظم لذّةً ممّا قبلها؛ و آخر

---

١. ح. غير العالم الحسّي.
٢. ج: فيهما.
٣. م: الحيوانات.
٤. ج. م. حركة أفلاكه المثالية.
٥. ح: + المعلقه.
٦. ج: نهاية.
٧. م: ـ العوالم العقلية... محتلفة.
٨. م: الكتابه.
٩. ج: ـ و.
١٠. م: فكل.
١١. ج: لايتناهي أشخاصها؛ س: لاينتهى الحاصلها.
١٢. ح. س: العالم
١٣. ج: المثالي.
١٤. ج: + الاول.
١٥. م: الحيوانات
١٦ ج: الجهات.
١٧. ح. على بنائه المراتب؛ م: على نهايه.
١٨. م: المعلولات.
١٩. ح. ـ و.
٢٠. ح: ترتّب.
٢١. ج: لكنها.
٢٢ م: الاسان.
٢٣. م: بعض.
٢٤. م: ـ تعالى.
٢٥. م: رحانيه.

الطبقات و هو أعلاها[١] جمّ[٢] الأنوار العقلية /63A/ و هي مرتبة[٣] الشبه لها.

و عجائب هذا العالم لايعلمها إلّا اللّه تعالى[۴]؛ و للسالكين فيها مآرب و أغراض من إظهار العجائب و خوارق[۵] العادات كإظهار أبدانهم المثالية في مواضع مختلفة في وقت واحد و[۶] في أوقات مختلفة[۷]؛ و إظهار ما يريدون من المطاعم و المشارب[۸] إلى[۹] غير ذلك؛ و كذا المزوّرون من السَّحَرة[١٠] و الكَهَنة يظهرون منه العجائب.

و بهذا العالم يتحقّق بعثُ[١١] الأجساد على ما ورد في الشرائع الإلهية؛ و كذا الأشباح الربّانية ـ أعني[١٢] الأشباح المليحة[١٣] الفاضلة و العظيمة الهائلة ـ التي تظهر فيها العلّة الأولىٰ[١۴]؛ و الأشباح التي يليق بظهور العقل الأوّل[١۵] و أشباهه فيها؛ إذ[١۶] لكلّ من العقول أشباح كثيرة على صور مختلفة يليق بظهورها؛ و قد يكون للأشباح الربّانية مظاهر في هذا العالم[١٧] إذا[١٨] ظهرت فيها أمكن إدراكها بالبصر كما أدرك موسى بن عمران[١٩] البارئ تعالىٰ[٢٠] لمّا ظهر في الطور واعده[٢١] كما[٢٢] هو مذكور في التوراة؛ و كما أدرك نبيّنا ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ[٢٣] و أصحابه[٢۴] جبرئيل ـ عليه السلام ـ[٢۵] في صورة دُحية الكلبي.

و يجوز أن يكون جميع عالم المثال مظاهر لنور الأنوار و لغيره من الأنوار المجرّدة يظهر كلّ منها في صورةٍ معيّنةٍ في زمان معيّن بحسب استعداد القابل و الفاعل؛ فنور[٢۶]

---

١. س، م: + و. ٢. ج: أعلاها متاحم. ٣. ج: قربه.
۴. ج، م: ـ تعالى. ۵. م: + و. ۶. م: أو.
٧. ج، م: ـ مختلفة. ٨. ج: + و الملابس. ٩. م: و.
١٠. م: الشجره. ١١. س: ـ و كذا المزوّرون... بعث. ١٢. س: ـ و كذا المزوّرون... بعث.
١٣. م: + و. ١۴. س: ـ الأولىٰ. ١۵. م: ـ العقل الأوّل.
١۶. م: و. ١٧. م: + و. ١٨. س: و.
١٩. م: + على نبينا و عليه السلام. ٢٠. ج: ـ تعالى.
٢١. ج: الطور و غيره يملى ما؛ س: الطور و غيره. ٢٢. ج، س: ـ كما.
٢٣. ج: عليه السلام؛ س: ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.
٢۴. ج: + رضى اللّه عنهم؛ س: + عليه السلام. ٢۵. س: ـ عليه السلام.
٢۶. س، م: فهو.

الأنوار و العقول و النفوس الفلكية و الإنسانية من المفارقة و غيرها من الكاملين[۱] ربّما ظهروا في صور[۲] مختلفة بالحُسن و القبح و اللطافة و الكثافة إلى غير ذلك من الصفات على[۳] حسب استعداد القابل و الفاعل؛ و بهذا العالم أيضاً يتحقّق جميع مواعيد النبوّة من تنعيم أهل الجنان و تعذيب أهل النيران بجميع أنواع اللذّات و الآلام الجسمانية؛ إذ البدن المثالي الذي يتصرّف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسّي في أنّ له جميع الحواسّ الظاهرة و الباطنة؛ و أنّ المدرك فيها هو النفس الناطقة لكنّها يدرك في هذا العالم بآلات[۴] جسمانية و في عالم المثال بالآت[۵] شبحية.

و ممّا يدلّ على وجوده[۶] اعترافُ الأنبياء و الأولياء و المتألّهين من المشائخ و الحكماء.[۷] أمّا الأنبياء[۸] فلإخبار[۹] نبيّنا ـ عليه السلام ـ[۱۰] عن البرزخ و[۱۱] تجسّد[۱۲] الأعمال؛ و أمّا الأولياء و المشائخ فلقول[۱۳] الشيخ[۱۴] محيي‌الدين بن[۱۵] العربي[۱۶] حيث قال في كتاب الثالث و الستّين من الفتوحات المكّية[۱۷] في معرفة بقاء النفس في البرزخ بين الموت[۱۸] و البعث[۱۹]: «البرزخ حاجز معقول بين متجاوزين[۲۰]؛ ليس هو[۲۱] عين أحدهما؛ و فيه قوّة كلّ منهما /63B/ كالخطّ الفاصل بين الظلّ و الشمس[۲۲]؛ و ليس إلّا الخيال[۲۳] كما يدرك الإنسان صورة[۲۴] في المرآة و يعلم قطعاً أنّه أدرك صورة[۲۵] بوجهٍ[۲۶] و[۲۷] ما أدرك صورته

۱. س، م: + و.
۲. م: صدر.
۳. م: إلى.
۴. م: بالالات.
۵. م: بالالات.
۶. ج: وجود هذا العالم.
۷. ج، م: الحكماء و المشايخ.
۸. ج: + عليهم السلام.
۹. م: فللاخبار.
۱۰. ج: عليه الصلوة و السلام؛ م: صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.
۱۱. م: ـ و.
۱۲. م: بتجسد.
۱۳. ج: فكقول؛ س: فكقولي.
۱۴. ج: + المكاشف الكامل.
۱۵. س، م: ـ بن.
۱۶. ج: + رضى اللّه عنه؛ س: الاعرابي؛ م: المغربي.
۱۷. م: الملكيه.
۱۸. ج، م: الدنيا.
۱۹. م: الآخره.
۲۰. م: مجاورين.
۲۱. م: ـ هو.
۲۲. م: الشمس و الظل.
۲۳. م: كالخيال.
۲۴. س: صورته.
۲۵. ج، س: صورته.
۲۶. م: بوجيه.
۲۷. ج: + انه.

بوجهٍ، لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة[1] أو الكبر لعظمه؛ و لايقدر[2] أن ينكر أنّه رأىٰ صورته و يعلم أنّه ليس في المرآة[3] صورته و[4] لا هي بينه و بين المرآة؛ فليس بصادقٍ و لاكاذبٍ في قوله: «رأىٰ صورته و ما رأىٰ صورته» فما تلك الصورة المرئية و أين محلّها و ما شأنها؟ فهي منفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة.

أظهر سبحانه و تعالى[5] هذه الحقيقة بُعَيدَةَ[6] ضرب المثال، ليعلم و يتحقّق أنّه إذا عجز و حار[7] في درك حقيقة[8] هذا و هو من هذا العالم و لم‌يحصل علمٌ بحقيقته، فهو بخالقها أعجز و أجهل و أشدّ حيرةً[9]؛ و تنبّه[10] بذلك أنّ تجلّيات الحقّ أدقّ[11] و ألطف من هذا الذي قد حارت[12] العقول فيه و عجزت عن إدراک حقيقته إلى أن يبلغ عجزها أن يقول: هل لهذا مهيّة أو لامهيّة له؟ فإنّ العقول[13] لايلحقه إلّا بالعدم المحض؛ و قد أدرك البصر شيئاً مّا، و لا بالوجود المحض؛[14] و قد علمت أنّه ليس بلا شيء و لا بالإمكان البحت؛ و إلى مثل هذه الحقيقة يصير الإنسان في نومه و بعد موته؛ فيرى الأعراض صوراً قائمةً بنفسها[15] تخاطبه و يخاطبها أجساداً حاملةً أرواحاً لايشكّ فيها؛ و المكاشف يرىٰ في[16] يقظته ما يراه[17] النائم في نومه و الميّت بعد موته كما يرى في الآخرة[18] صور الأعمال يوزن مع كونها[19] أعراضاً؛ و من الناس مَن يرى[20] هذا المتخيّل بعين الحسّ؛ و منهم[21] مَن يراه[22] بعين الخيال؛ أعني في حال اليقظة؛ و[23] أمّا في حال النوم فبعين الخيال قطعاً.»

---

۱. م: المرءه. ۲. ج: لايقتدر. ۳. م: المرءه.
۴. م: ـ صورته و. ۵. ج، م: ـ و تعالى. ۶. ج: لعبده.
۷. م: جاز. ۸. م: حقيقته. ۹. س: غيرة.
۱۰. ج: نبّه. ۱۱. ج، م: أرق. ۱۲. م: جارت.
۱۳. م: العقل. ۱۴. ج: ـ و قد أدرك البصر... المحض.
۱۵. ج، م: بانفسها. ۱۶. م: فهو. ۱۷. س: رى.
۱۸. س: الاخر. ۱۹. ج: ـ مع كونها. ۲۰. ج: يدرك.
۲۱. ج: من الناس. ۲۲. ج: يدركه. ۲۳. س: ـ و.

ثمّ إنّه قال[١]: «إنّ الشارع و هو الصادق يسمّى هذا الباب الذي هو الحضرة البرزخية التي ينتقل إليها بعد الموت بالصور و الناقور[٢]، والصور هذا جميع[٣] صورة؛ فينفخ في الصور و ينقر في الناقور و هو هو بعينه؛ و اختلف الأسماء لاختلاف الأحوال.»

ثمّ يُفهم مِن كلامه وجهُ المشابهة[٤] بين الحضرة البرزخية و القرن[٥]، و تسميته به أنّ القرن نوري ـ بالنون ـ لا ثوري ـ بالثاء[٦] ـ على ما هو المشهور؛ و إن كان لهذا أيضاً وجه ليس[٧] بذلك[٨].[٩]

ثمّ قال بعد أن ذكر الناقور و الصور و وصف الصور بالقرن النوري[١٠]: «و بعد ما قرّرناه فَلْيعلم[١١] أنّ اللّه ـ سبحانه و[١٢] تعالى ـ[١٣] إذا قبض الأرواح من هذه الأجسام /64A/ الطبيعية حيث كانت و العنصرية أودعها صوراً جسدانيةً[١٤] في مجموع[١٥] هذا القرن النوري[١٦]. فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت في البرزخ من الأُمور المذكورة[١٧] إنّما يدركه[١٨] بعين الصور[١٩] التي هو فيها في القرن[٢٠] و بنورها[٢١].»

و قال في آخر الباب: «كلّ إنسان في البرزخ مرهونٌ بكسبه، محبوس[٢٢] في صور أعماله إلى أن يبعث يوم القيامة في النشأة الآخرة؛ و اللّٰه يقول الحقّ و هو يهدى السبيل.»

قال القيصري[٢٣] في شرح الفصوص[٢٤]: «اعلم أنّ العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيه[٢٥] بالجواهر الجسمانية في كونه محسوساً مقدارياً و بالجواهر[٢٦]

---

١. م: + ثم
٢. م: الـقور
٣. م: جمع
٤. س: وجهه المشابهتي
٥. م: القرن
٦. م: نوري بالنور لانوري بالتاء
٧. م: ـ ليس
٨. س: بذاك.
٩. ج: ـ ثمّ إنّه قال إنّ الشارع... بذلك.
١٠. ج: الثوري.
١١. س: فلنعلم.
١٢. م: ـ سبحانه و.
١٣. ج: ـ و تعالى
١٤. ج: جزيه؛ هامش «ج»: جسديه
١٥. س: جميع؛ هامش «س»: مجموع.
١٦. ج، س: الثوري.
١٧. ج: المدركه
١٨. ج: ـ إنّما يدركه.
١٩. س: الصورة.
٢٠. م: ـ في القرن.
٢١. س: صورها.
٢٢. م: محسوسه.
٢٣. س: العنصري.
٢٤. س: النصوص.
٢٥. س، ج: شبيهه
٢٦. س: بجواهر

المجرّدة العقلية في كونه نورانياً[١]؛ و ليس بجسمٍ مركّبٍ مادّيٍ و لا جوهر مجرّد عقلي؛ لأنّه برزخ و حدّ فاصل بينهما؛ و كلّ ما هو برزخ بين شيئين لا بدّ و أن يكون غيرهما.

اللّهمّ! إلّا أن يقال: إنّه جسم نوري في غاية ما يمكن[٢] من اللطافة؛ فيكون حدّاً فاصلاً بين الجواهر[٣] المجرّدة اللطيفة و بين الجواهر الجسمانية الكثيفة؛ و إن كان بعض هذه الأجسام أيضاً ألطف من بعض[٤] كالسماويات بالنسبة إلى غيرها؛ و ليس بعالمٍ عرضيٍ كما زعم بعضهم، لزعمه أنّ الصور[٥] المثالية أيضاً منفكّة عن حقائقها كما زعم في الصور العقلية.» [١١٦]

و الحقّ: أنّ الحقائق الجوهرية موجودة في كلّ من العوالم الروحانية و العقلية و الخيالية؛ و لها صور بحسب عوالمها[٦]؛ و إذا حقّقت[٧] وحدة[٨] القوّة الخيالية التي للنفس الكلّية المحيطة بجميع ما أحاط به[٩] غيرها من القُوى[١٠] الخيالية[١١] محلّ ذلك العالم و[١٢] مظهره[١٣]؛ و إنّما سمّي[١٤] بالعالم المثالي،[١٥] لكونه مشتملاً على صور ما في العالم الحسّي؛ و لكونه أوّل مثال صوري لما في الحضرة العلمية الإلهية من صور الأعيان و الحقائق؛ و يسمّى أيضاً بالخيال[١٦] المنفصل، لكونه غير مادّي تشبيهاً[١٧] بالخيال المتّصل[١٨]؛ فليس معنى من المعاني[١٩] و لا روح من الأرواح إلّا و له[٢٠] صورة[٢١] مثالية مطابقة لكمالاته؛[٢٢] إذ لكلّ منها نصيب من الإسم الظاهر.

---

١. في مخطوطة «س» يقرأ: «ثوانياً».
٢. س: يكون.
٣. م: + بين الجواهر.
٤. ج: بعضها.
٥. م: الصورة.
٦. م: عوالهما.
٧. م: نسب.
٨. ج: وجدت؛ م: وحدت.
٩. م: عوالهما.
١٠. م: نسب.
١١. ج: وجدت؛ م. وحدت.
١٢. م: أو.
١٣. س: يظهره.
١٤. ج: يسمى.
١٥. م: هذا العالم بالمثال.
١٦. ج، س: بالمثال.
١٧. ج: شبيهاً؛ م: لكونه مادياً شبيهاً.
١٨. س: المنفصل.
١٩. م: ـ المعاني.
٢٠. م: ل.
٢١. م: صور.
٢٢. س: تطابق بكمالاته.

و أمّا الحكماء: فلأنّ أفلاطون و بقراط و فيثاغورس و أنباذقلس[1] و غيرهم من الأقدمين[2] المتألّهين كانوا يقولون بالمُثُل الخيالية المعلّقة لا في محلّ[3]، المستنيرة و المظلمة؛ و يذهبون إلى أنّها جواهر مجرّدة مفارقة للموادّ ثابتة في الفكر و التخيّل و النفس؛ و[4] أنّها مظاهر لهذه المُثُل[5] /64B/ المعلّقة الموجودة في الأعيان لا في محلّ؛ و أنّ العالم عالمان[6]:

عالم العقل المنقسم إلى عالم الربوبية و إلى عالم العقول و النفوس.

و عالم الصور المنقسم إلى الصور الجسمية و هي عالم الأفلاك و العناصر بما فيها؛ و إلى الصور الشبحية و هي عالم المثال المعلّق.

و من هيهنا يعلم أنّ الصور المعلّقة ليست مُثُل أفلاطون؛ لأنّ[7] هؤلاء العظماء[8] كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمُثُل الأفلاطونية؛ و الفرق بينهما أنّ الـمُثُل الأفلاطونية[9] نورية[10] عظيمة ثابتة في عالم الأنوار العقلية؛ و هذه مُثُل معلّقة في عالم الأشباح المجرّدة: منها ظلمانية يتعذّب بها الأشقياء، و هي صور سود موحشة[11] مكروهة يتألّم النفوس بمشاهدتها؛ و منها[12] مستنيرة يتنعّم بها السعداء، و هي صور حسنة بهيّة بيض مرد كأمثال اللؤلؤ المكنون.

و كذا جميع السلّاك من الأمم المختلفة يثبتون هذا العالم.

فقد تحقّق ممّا ذكرنا إجماع[13] المكاشفين و المحقّقين على وجود هذا العالم.

و أمّا الدليل العقلي عليه فمذكور في كتاب[14] حكمة الإشراق؛ [۱۱۷] و حاصله أنّ الإبصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين ـ على ما هو رأي المعلّم الأوّل ـ و

---

۱. س: انباذقلس.
۲. م: + من.
۳. س، م: المحل.
۴. س: ـ و.
۵. س: الميل.
۶. س، م: ـ عالمان.
۷. م: كان.
۸. م: العلمآء.
۹. س، م: ـ و الفرق... الأفلاطونية.
۱۰. س: نور.
۱۱. ج: زرق.
۱۲. م: ـ و منها.
۱۳. ج: اجتماع.
۱۴. ج: ـ كتاب؛ س، م: كتب.

لا بخروج الشعاع من العين إلى المرئي؛ فليس الإبصار إلّا بمقابلة المستنير[۱] للعين السليمة؛ و أنّها[۲] يحصل للنفس علم[۳] حضوري[۴] على المرئي[۵] فيراه[۶]؛ و[۷] كذلك صور المرايا ليست[۸] في المرآة و لا في الهواء؛ لأنّه يدرك فيه ما هو أعظم من الهواء كالسماء[۹]؛ و ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير؛ و ليست هي صورتك أو صورة ما رأيته بعينها[۱۰] كما ظنّ؛ لأنّه بطل كون الإبصار بالشعاع فضلاً عن كونه بانعكاسه.

و إذا تبيّن أنّ الصورة[۱۱] ليست في المرآة و لا في جسم[۱۲] من الأجسام، و نسبة الجليدية إلى المبصَرات كنسبة المرآة إلى الصورة الظاهرة فيها[۱۳]؛ فكما أنّ صورة المرآة[۱۴] ليست فيها، كذلك الصورة التي يدرك النفس الأشياء بواسطتها ليست في الجليدية، بل يحدث عند المقابلة؛ و حينئذٍ يقع من النفس إشراق حضوري عليها؛ و ذلك الشيء[۱۵] المستنير إن كان له هويّة في الخارج فيراه؛ و إن كان شبحاً محضاً فيحتاج[۱۶] إلى مظهر آخر كالمرآة؛ فإذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي ظهر فيها صور[۱۷] الأشياء المقابلة وقع من النفس أيضاً إشراق حضوري؛ /65A/ فرأت تلك الأشياء[۱۸] بواسطة مرآة الجليدية و مرآة[۱۹] الخارج لكن عند الشرائط و ارتفاع الموانع.

هذا[۲۰] في عالم الحسّ و في اليقظة؛ و أمّا في النوم أو في ما بين النوم و اليقظة[۲۱] فسنتكلّم عليه.

---

۱. س: السبتين.
۲. ج: السليمة لاغير اذ بها؛ م: فانها.
۳. ج: اشراق.
۴. س: خطوري.
۵. ج: المستنير.
۶. م: مراه.
۷. س: ـ و.
۸. م: لنسب.
۹. م: و السمآء.
۱۰. ج: بعينهما.
۱۱. م: الصور.
۱۲. س: الجسم.
۱۳. ج: منها.
۱۴. م: المآء.
۱۵. ج: حضورى على ذلك.
۱۶. س: يحتاج.
۱۷. م: صوره.
۱۸. م: ـ المقابلة وقع... ا لأشياء.
۱۹. ج، س، م: المرآة.
۲۰. س، م: بهذا.
۲۱. م: فيما بين و اليقظه النوم.

و بمثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في مواضع من الدّماغ.

فإذن الصور الخيالية لاتكون موجودة في الأذهان، لامتناع انطباع الكبير في الصغير؛ و لا في الأعيان و إلّا لرآها كلّ سليم الحسّ؛ و ليست عدماً محضاً و إلّا لما كانت متصوّراً و لا متميّزاً و لا محكوماً عليها بأحكام مختلفة؛ و إذ هي موجودة و ليست في الأذهان و لا في الأعيان و لا في عالم العقول لكونها صُوراً جسمانيةً[۱] لا عقليةً، فبالضرورة تكون موجودة في صقعٍ آخرَ و هو عالم المثال و الخيال.

و لنا في هذا الدليل أنظار كثيرة دقيقة ذكرناها في موضعه و لايليق إيرادها هيهنا.

ثمّ العالم المثالي[۲] متوسّط بين عالم العقل و الحسّ، لكونها مرتبة فوق عالم الحسّ[۳] و تحت عالم العقل؛ لأنّه أكثر تجريداً من الحسّ و أقلّ تجريداً من العقل: و فيه جميع الأشكال و الصور المقدارية و الأجسام و ما يتعلّق بها[۴]، و الحركات و السكنات، و الأوضاع و الهيئات و غير ذلك، قائمة بذاتها معلّقة لا في مكان و محلّ؛[۵] و كذا جميع ما يراه النائم في المنام من الجبال و البحور[۶] و الأرضين و السموات[۷] و الأصوات العظيمة و الأشخاص الإنسانية و الحيوانية و النباتية و المعدنية و العنصرية و الكوكبية و غيرها؛ فلكلٍّ[۸] مُثُل قائمة بذاتها لا في مكان؛ و كذا للروائح[۹] و غيرها من الأعراض أيضاً مُثُل قائمة بذاتها لا في محلّ و مادّة في ذلك العالم و إن كانت عندنا لايقوم إلّا بمادّةٍ، لعدم المادّة هناك؛ إذ لو[۱۰] كانت هناك مادّة و انطبعت[۱۱] فيها الأعراض كانت أجساماً ذوات[۱۲] مادّة و صورة و أعراض، و كانت متحيّزة في هذا العالم و شاهدها[۱۳] كلّ سليم الحسّ.

---

۱. م: + و.
۲. س: المثل.
۳. س: الحسي.
۴. ح: بهم.
۵. ح: + مصور المرآة و التخيل مظهرها المراة و التخيل و هي معلقه لا في مكان و محل
۶. م: الجبال و البحور.
۷. س: - و السموات.
۸. ج، س: فكلها.
۹. ح، س: الروائح
۱۰. س: - لو.
۱۱. س: الطبيعه.
۱۲. س: ذات
۱۳. م: يشاهدها

فالصور[١] و الأعراض المشاهدة[٢] في عالم المثال[٣] في النوم[٤] و اليقظة أشباح محضة؛ و التذاذنا في النوم بمآكل و مشارب[٥] ليس[٦] بانطباع[٧] هذه الأعراض في تلك الأشباح، بل لتمثّلها فيها على سبيل التخيّل؛ و كلّ ما في هذا[٨] العالم المثالي[٩] جواهر بسيطة، لقيامها بذاتها و تجرّدها عن الموادّ؛ فلايزاحم بعضها بعضاً، و لايتمانع[١٠] على محلّ و مكان؛ و كما أنّ النائم[١١] /65B/ و المتخيّل و مَن بين النوم و اليقظة إذا انتبه[١٢] عن النوم أو جاز عن مشاهدة ما تخيّل أو ما رأىٰ بين النوم و القيظة[١٣] فارق العالم المثالي[١٤] دون حركة محوجة[١٥] إلى قطعِ مسافةٍ و لم‌يجد[١٦] ذلك العالم على جهة منه؛ فكذا مَن مات عن هذا العالم شاهد[١٧] عالم النور دون حركة إلّا أنّه إن كان من الكاملين يشاهد عالم النور المحض و إن كان من المتوسّطين يشاهد عالم النور[١٨] المثالي و إن كان من الناقصين يشاهد ما يليق بحاله؛ و سنشير إلى مآله.

فهذا من شرح حال[١٩] عالم المثال إجمال[٢٠] فيه إهمال؛ و لعلّه مع الاشتمال على أقوال[٢١] أصحاب هذا المقال ليس ممّا يتحصّل للمحصّلين من أرباب القيل و القال؛ فلا بأس في الإجمال[٢٢] بتفصيلٍ لتنقيحٍ[٢٣] و تحصيلٍ؛ فنقول: إنّ كثيراً من الإشراقية و الصوفية[٢٤] أثبتوا عالماً متوسّطاً بين عالمَي الحسّ و العقل سمّوها[٢٥] عالم المثال فيه مثال لكلّ مجرّد و مادّي؛ و يشتمل على كثير ممّا ليس له بمثالٍ في شيء من العالمين[٢٦]؛ و

---

١. س: بالصور.
٢. س: الشاهده.
٣. ج: العالم المثالي.
٤. م: اليوم.
٥. ج: + ذوات طعم.
٦. س: ـ ليس.
٧. ج: لانطباع.
٨. م: ـ هذا.
٩. س: المثال.
١٠. ج: لايمانع.
١١. س: النوم.
١٢. س، م: تنبه.
١٣. م: ـ إذا تنبّه... اليقظة.
١٤. س، م: المثال.
١٥. م: مخرجه.
١٦. س، م: لم‌يحد.
١٧. م: + عن.
١٨. م: ـ المحض... النور.
١٩. م: ـ حال.
٢٠. س: احال.
٢١. س: أحوال.
٢٢. س: فلاباس بالاجمال.
٢٣. م: تنقيح.
٢٤. م: كثيراً من الاسرار.
٢٥. م: وسموها.
٢٦. س: ـ من العالمين.

هو[١] عالم مقداري غير متناهٍ لايتناهى عجائبه و لايحصى[٢] مُدُنه[٣] منها جابلقا و جابرصا[٤] و هما مدينتان عظيمتان عنصريتان، لكلٍّ ألف باب لايحصى ما في كلّ من الخلائق؛ و هور قليا[٥] أعظم منهما[٦] و هو مدينة فلكية ذات عجائب؛ و في مثل عالم المثال يظهر المجرّدات بصور مختلفة حسناً و قباحةً، كثافةً و لطافةً؛ و كثيراً مّا يكون لنفس[٧] إنساني بدن[٨] مثالي به و فيه يتصرّف؛ و بهذا يظهر المعجزات و خوارق العادات.

و دلّهم على ثبوت هذا العالم أُمور:

الأوّل: المكاشفة.

الثاني: أنّ صور المرايا[٩] ليست فيها و لا في الهواء و لا في قوّة من القُوىٰ، بل ليس في عالمنا[١٠] هذا؛ فهو في عالم آخر.

الثالث: أنّ الصور[١١] المرئية في المنام و التي يراها أصحاب الجنون و[١٢] البرسام و السرسام ـ كالّتي مضىٰ في ما مضىٰ ـ[١٣] لايكون في الهواء و لا في قوّة أُخرىٰ من القُوىٰ، و إنّما هي في عالمٍ غير هذا[١٤].

ثمّ بعد انكشاف هذا لديهم ما صعب[١٥] عليهم كثير ممّا صعب[١٦] على غيرهم؛ فآمنوا بمواعيد الآخرة و كثرة الملائكة في الأفلاك المتلاصقة[١٧] و العنصريات المتفاضلة إذا اتّصفت[١٨] بالصقالة[١٩]؛ و بهذا يرىٰ الجنّ[٢٠] و الشيطان و المردة و الغيلان.

فهذا ما عندي و حاصل ما وصل إليّ /66A/ من[٢١] كلمات القوم على ما يقتضيه مذاق

---

١. س: فهو.
٢. م: لايخفى.
٣. س: مُدّنه.
٤. م: جابكقا و حارصا.
٥. س، م: هورقلنا.
٦. م: منها.
٧. س: النفس.
٨. س: بدل.
٩. م: المزايا.
١٠. س: حالنا.
١١. م: الصوره.
١٢. م: ـ الجنون و.
١٣. م: + و.
١٤. م: غيرها.
١٥. م: صفت.
١٦. م: صفت.
١٧. س: الملاصقه.
١٨. م: اتصف.
١٩. س: بالصفاله.
٢٠. م: الحق.
٢١. س: ـ من.

الإشراق؛ و لايخفىٰ عليك من الإشكال[١] بحسب مدارك أرباب النظر؛ و ذلك من وجوه:

الأوّل: أنّه لايبعد أن يقال: وجود صور[٢] معلّقة مقدارية و إن كانت في غاية اللطافة لا في محلّ، غير معقول؛ فإنّا نعلم أنّ كلّ مقدار في محلّ؛ و لو ساق هذا البطل جُلّ الدلائل كما لايخفىٰ.

الثاني:[٣] أنّه لو كانت تلك الصور غير متناهية لزم وجود أبعاد غير متناهية.

الثالث: أنّه ظاهر أنّ المرئي في المرآة ظاهر عندنا متقدّر[٤] في هذا العالم لا في عالم آخر؛ و بهذا اضطرّ بعض مَن استبصر و استنصر[٥] بالقول بحدوثها و زوالها؛ و لعلّه مع القصور[٦] خفى عليه وجهُ الخفاء[٧] و الظهور؛ فإنّ الحدوث الذي أحدثه إن كان في هذا العالم لزم الإشكال و إلّا عاد السؤال. اللّهمّ! إلّا أن يقال: إنّه يرتفع به[٨] استبعاد آخر.

و أيضاً: لو كان المرئي في المرآة و المنام[٩] هذه الصور لكانت مرئية بلطافتها لا بكثافة[١٠] الأجسام؛ و فيه ما فيه.

الرابع: أنّه على هذا يلزم أن لاتكون كيفيات الأجسام مرئية فيها؛ إذ لاكيفية لتلك الصور على ما صوّر. اللهمّ! إلّا أن يقال: إنّها محتاجة إلى مُثُل تظهر فيها. ثمّ الظاهر مع المظهر يظهر في مظهر من هذا العالم.

الخامس: أنّهم حكموا بأنّ الأشياء يظهر في المظاهر؛ فيجب أن يُرىٰ صور التي مظهرها[١١] الخيال في الخيال. اللّهمّ! إلّا أن يقال:[١٢] إنّما يظهر الظاهر في المظهر إذا كان المظهر ظاهراً؛ و فيه ما فيه.

---

١. س: الامكان.
٢. م: صدر.
٣. الثالث.
٤. س: مقدر.
٥. م: استنصر و استبصر.
٦. س: التصور.
٧. س: الحقائق.
٨. س: - به.
٩. س: المقام.
١٠. س: + و.
١١. في مخطوطة «س» يقرأ: «مظهرنا» و «مظهريا».
١٢. م: + انه.

هذا[١]؛ و الجواب الصواب بتحقيق الكلام في هذا[٢] المقام و المرام الذي زلّ[٣] فيه أقدام أفهام أجلّة الأعلام ليس ممّا يسعه الحال[٤] و[٥] المقام إلّا أنّي رأيت إشارة إلى وجهٍ رأيته بوجهٍ يكشف[٦] وجه من هذه الوجوه بوجهٍ ترىٰ، هذا: و[٧] مَن تفطّن بأنّ الجسم المعقول[٨] الكلّي في المدرك طويل عريض عميق؛ و في المدرك ليس بطويلٍ[٩] و لا عريضٍ و لاعميق؛ فلكلّ حقيقةٍ مواطن في كلٍّ يظهر من كلّ آثار؛ و له فيه أحكام؛ فليس للأجسام في الموطن العقلية و المثالية أحجام.

و لايخفىٰ على ذوي الأفهام أنّه كافٍ لرفع كثيرٍ من الأوهام؛ فهذا وجه من التوجيه؛ و فيه ما فيه؛ و لايخلو عن حالٍ مُخلّ بوجهٍ غير مخلّ بوجهٍ؛ و الأوجه ما صوّرناه[١٠] في الحكمة المنصورية اللامعة بلوامع النورية./66B/

فإن قلتَ: فعلىٰ هذا يبطل وجوه من الاستدلال.

قلتُ: قد أُشير إلى وجه انحلال هذا الإشكال؛ والعظيم في موطن التقدّر لايتقدّر بالقدر الصغير؛ على أنّه للإلزام و ليس عليه بناء الكلام.

و لْنشتغل بإتمام كلام الأعلام؛ فنقول: إنّ هؤلاء العلماء القدماء[١١] بعد ما[١٢] أثبتوا[١٣] عالم المثال و سمّوها[١٤] عالم الخيال قرّروا[١٥] أقساماً لكلٍّ[١٦] أحكام؛ و ذلك أنّ المثال ـ على ما مثّلوه ـ إمّا سابق على هذه النشأة، و للناشئ فيها إليه سبيل و لنيله مرشد و[١٧] دليل؛ و إمّا لاحق لايلحقه و لايناله إلّا بعد قطع[١٨] التعلّق و فيه يتمثّل مواعيد الآخرة.

---

١. م: ـ هذا
٢. م: ـ هذا.
٣. س: دل.
٤. س: الكلام؛ هامش «س»: الحال.
٥. س: ـ و.
٦. س: الكشف.
٧. م: ـ و.
٨. م: المقبول.
٩. م: طويل.
١٠. س: صورنا.
١١. م: ـ القدماء.
١٢. س: ـ بعد ما.
١٣. س: ثبتوا.
١٤. س: سموا.
١٥. م: فوروا.
١٦. س: أقسام الكل.
١٧. س: ـ و.
١٨. س: ـ قطع.

و الخيال إمّا متّصل أو[١] منفصل؛ و لكلٍّ تفصيل.

و من الصوفية مَن زعم أنّ الخيال المنفصل هو عالم المثال؛ و الخيال المتّصل القوّة الخيالية الإنسية؛ و ما يتخيّل بها و لايشاهد هو المثال المقيّد؛ و ما يشاهد من ذلك العالم مثال مطلق.

و توضيحه: أنّ للقوّة[٢] الخيالية الإنسية أن يتخيّل مثلاً جبلاً من ياقوت؛ فالخيال[٣] أو التخيّل و[٤] المتخيّل كلّ باعتبار خيال[٥] متّصل؛ و ما يخيّله مثال مقيّد؛ و إذا رأىٰ راءٍ في منامه جبلاً من ياقوت و شاهده[٦] كان المشاهد مثالاً[٧] مطلقاً؛ و هو أو ما شاهد به أو[٨] الشهود كلّ باعتبارٍ خيالاً[٩] منفصلاً.

ثمّ إنّ النفس في البرزخ يتخيّل بالخيالَين و يتمثّل[١٠] بالمثالَين.[١١]

و إذا عرفتَ ذلك فَلنُشِر[١٢] إشارةً خفيّةً[١٣] إلى أحوال النفس[١٤] بعد المفارقة؛ فنقول: هي لاتخلو عن خمسة أقسام؛ لأنّ النفس إمّا أن تكون كاملة في الحكمتَين العلمية و العملية أو في العلمية دون العملية أو بالعكس أو متوسّطة فيهما[١٥] أو ناقصة فيهما. الأوّل هو الكامل في السعادة و من السابقين المقرّبين،[١٦] و الثاني و الثالث و الرابع من المتوسّطين في السعادة؛ و هذه الأربعة من أصحاب اليمين؛ و الخامس[١٧] هو الكامل في الشقاوة و[١٨] من أصحاب الشمال المُقيمين في الهاوية ﴿وَ مٰا أَدْرٰيكَ مٰاهِيَة[١٩] نٰارٌ حٰامِيَة﴾.

أمّا الأوّل: فلأنّ النفس إذا تحلّت بالاطّلاع على حقائق الموجودات للحكمة النظرية و

---

١. م: و إما. ٢. م: القوه. ٣. س: فالجبال؛ م: في الخيال.
٤. س: أو. ٥. م: حال. ٦. س: شاهد.
٧. س: + لا. ٨. م: أو به. ٩. م: حالا.
١٠. س: يتخيل. ١١. ج: ـ فهذا من شرح حال عالم المثال إجمال فيه إهمال... بالمثالين.
١٢. ج: فنشير. ١٣. ج: خفيفه. ١٤. ج: الانسانيه.
١٥. س، م: متوسطة في ما بين. ١٦. س، م: ـ أو ناقصة... المقرّبين. ١٧. م: + و.
١٨. س، م: ـ و. ١٩. م: مهيه.

تخلّت عن رذائل الملكات بالحكمة العملية، عشقت ينبوع النور و كان شوقها إلى العالم[١] النوراني[٢] أكثر من العالم[٣] الظلماني، لزوال المانع بالتخلية عن الرذائل المشوِّقة إلى الظلمانيات و وجود الفضائل المُمِيلة إلى النورانيات[۴]؛ /67A/ فيتخلّص النفس بالكلّية إلى عالم النور لقوّتها و شدّة انجذابها إليها دون العالم الظلماني؛ إذ لايروع لها إليها و لا التياع[۵] لأنّها قهرت[۶] الظلمات لا الظلمات قهرتها؛ و إذا اتّصلت بهذا العالم «رأت[٧] ما لا عين رأت[٨] و لا أُذُن سمعت و لا خطر على قلب بشر[٩].»

و أمّا الثاني و الثالث و الرابع ـ و هم[١٠] المتوسّطون في السعادة ـ فيتمحّضون[١١] في[١٢] عالم المُثُل المعلّقة التي مظاهرها بعض الأجرام الفلكية لكن تختلف مظاهرها بحسب اختلاف هيئة نفوسهم؛ فإنّه كلّما كانت النفس أشرف و أسنىٰ كانت[١٣] أصفىٰ و أعلىٰ؛ و[١۴] في معراج النبيّ ـ عليه الصلوه و السلام ـ[١۵] إشارة إلى هذا حيث شاهد الصور المثالية للأنبياء في السموات و شافههم؛ و فيه سرّ؛ فتنبّه له إن اطّلعتَ[١۶].

و للثاني والثالث ـ أعني المتوسّطين في العلم و العمل، و الكاملين[١٧] في العلم[١٨] ـ إيجادُ المُثُل المعلّقة لا في محلّ، والقوّة على إيجادها[١٩]؛ فيستحضر أنّ من الأطعمة اللذيذة والصور المليحة على ما تشتهي الأنفس و تلذّ الأعين؛ [١١٨] و تلك الصور أتمّ ممّا عندنا؛ فإنّ مظاهرها ـ أعني الهيولىٰ ـ ناقصة متبدّلة متغيّرة، و مظاهر تلك الصور كاملة.[٢٠]

ثمّ اختلف المتقدّمون في أنّهم يخلّدون[٢١] في تلك الأجرام أبداً أو زماناً طويلاً، ثمّ[٢٢]

---

١. م: هما.
٢. س، م: عالم.
٣. س: عالم.
۴. س: النور اثبات.
۵. م: لايروع لها اليها با.
۶. م: قهره.
٧. م: ذات.
٨. م: ذات.
٩. س: ـ بشر.
١٠. م: هما.
١١. ج: فيتخلصون.
١٢. ج، م: إلى.
١٣. س، م: ـ بعض الأجرام الفلكية... كانت.
١۴. س: ـ و.
١۵. ج: عليه السلام؛ م: صلّعم.
١۶. س: اطيب؛ م: اصفت.
١٧. ج: الكامل.
١٨. ج: العمل.
١٩. م: اتحادها.
٢٠. س، م: كما قلت.
٢١. س، م: مخلدون.
٢٢. م: ـ ثمّ.

يتخلّصون إلى عالم النور:

فذهب المتقدّمون[١] إلى أنّ المتوسّط في العلم و العمل[٢] و الكامل في العمل[٣] دون العلم يخلّدان[٤] في بعض الأفلاك إذا لم يكن لما[٥] استعدادُ الخلاص إلى عالم النور المحض و لا الترقّي إلى فلك أعلىٰ؛ و أنّ الكامل في العلم دون العمل لايخلّد فيه، بل يترقّى من الأدنىٰ إلى الأعلىٰ إلى أن يصل إلى المحدّد. ثمّ يتخلّص إلى عالم النور إن كان لها استعداد التخلّص إليه.

و ذهب أفلاطون إلى أنّهم لايخلّدون في الأجرام السماوية التي[٦] دون المحدّد[٧]؛ فإنّ النفوس[٨] التي مظاهرها الفلك الأدنىٰ الذي للقمر[٩] كإسماعيل ـ عليه السلام ـ على ما أخبر به الصادق ـ عليه الصلوة و السلام ـ [١٠] عن رؤيته في السماء الأولىٰ ليلة الإسراء، يمكث فيه زماناً[١١] قصيراً أو طويلاً[١٢] حتّى يزول عنها بعض الهيئات. ثمّ يرتقي إلى فلك عطارد و يقوم فيه زماناً كذلك؛ و لايزال يرتقي من فلك أدنىٰ إلى فلك أعلىٰ[١٣] على الترتيب مقيمةً في كلّ فلك بحسب هيئاتها زماناً طويلاً أو قصيراً حتّى يصل إلى الهيئة[١٤] المحمودة المحضة و يزول عنها المذمومات[١٥] بالكلّية.

و ذهب بعضهم إلى أنّه لابدّ من المرور على الأفلاك و الخلاص /67B/ منها إلى عالم النور المحض؛ و إليه مال صاحب إخوان[١٦] الصفاء.

و الحقّ عند[١٧] المحقّقين أنّ النفوس المترقّية إلى الفلك الأعلىٰ من عالم المثال. ثمّ منه ينتقل إلى[١٨] عالم النور المحض، بل النفوس المستعدّة للوصول[١٩] إلى عالم العقل يرتقي

---

١. م: المقدمون.
٢. س، م: ـ و العمل.
٣. س: العلم.
٤. م: يخلدن.
٥. ج: فيهما؛ س: فيها.
٦. م: ـ التي.
٧. م: المحدود.
٨. م: للنفوس.
٩. في مخطوطة «س» يقرأ: «للقر».
١٠. ج، م: عليه السلام.
١١. م: ليله المكب فيه زما.
١٢. س: طولا.
١٣. م: الاعلى.
١٤. ج: الهيئات.
١٥. م: المذموميات.
١٦. م: الإخوان.
١٧. ج: + بعض.
١٨. م: + عالم العقل يرتقي في.
١٩. م: الوصول.

في عالم الحسّ و المثال على الترتيب. ثمّ ينتقل إلى عالم النور و يدوم فيه؛ لأنّ هذه العوالم منازل إلى اللّه تعالى[۱] و يستحيل الوصول إليه دون قطع الجميع.

و أمّا القسم الخامس: و هو الناقص في العلم و العمل؛ أعني أصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنّم جثيّاً و أصبحوا في دارهم جاثمين ـ [۲] أي مائلين[۳] ـ إلى الحيوانات، إذا تخلّصوا عن أبدان[۴] الحيوانات[۵] إن كان التناسخ حقّاً و عن[۶] الأبدان الإنسانية إن كان باطلاً، يكون[۷] لها ظلال مثالية هي صور خيالية معلّقة لا في محلّ على حسب هيئاتها المناسبة لها؛ إذ ليس لها ما للكاملين ليتخلّصوا[۸] إلى عالم النور و لا ما للمتوسّطين ليصير الأفلاك مظاهر نفوسهم؛ و ما فيهم من الهيئات الرديّة يلجئهم[۹] إلى التعلّق؛ فيتعلّقون بالصور المثالية اللائقة بها[۱۰]؛ إذ لكلّ خُلقٍ من الأخلاق المذمومة المتمكّنة[۱۱] في النفس أبدان أنواع يختصّ[۱۲] بذلك الخُلق، مثل[۱۳] الكبر و الشجاعة المناسبة لأبدان الأسُود، و الخبث[۱۴] الروعان لأبدان الثعالب، و المحاكاة[۱۵] السُّخرية لأبدان القردة، و السلب و اللصوصة[۱۶] للذئاب، و العُجب للطواويس[۱۷]، و الحرص للخنازير؛ و لكلّ بدنٍ[۱۸] جزءٌ من الخُلق الذي يتعلّق بالبدن[۱۹] و على قدره، مثلاً للحرص أبدان كالخنزير[۲۰] و النمل؛ و لا يكون حرصُ النمل كحرص الخنزير، بل يكون لكلّ من بدنهما جزء مقسوم من الحرص بحسبهما؛ و لا حرص بعض أفرادها كحرص الباقي[۲۱]، بل لكلّ فردٍ حرص[۲۲] خاصّ

---

۱. س، م: ـ إلى اللّه تعالى.
۲. م: ـ و أصبحوا في دارهم جاثمين.
۳. س: + إلى مائلين.
۴. م: أبدانهم.
۵. م: ـ الحيوانات.
۶. م: إلى.
۷. س: فلايكون.
۸. ج: + الصاص.
۹. ج، س: يلحقهم.
۱۰. س: لها.
۱۱. س، م: الممكنة.
۱۲. س: بخص؛ م: يحقق.
۱۳. ج: كخُلق.
۱۴. س، م: ـ الخبث.
۱۵. س، م: ـ المحاكاة.
۱۶. م: اللصوصيه.
۱۷. س: للطاويس.
۱۸. م: بدر.
۱۹. ج: بذلك البدن.
۲۰. س: ـ و لكلّ بدن... كالخنزير؛ م: كالخنازير.
۲۱. م: الثاني.
۲۲. س: جزء؛ م: غرص.

لايشاركه فيه غيره.

و السرّ فيها أنّ[١] بحسب شدّة كلّ خُلقٍ مذمومٍ في النفس و ضعفه و ما ينضمّ إليه من باقي الأخلاق المحمودة و المذمومة القويّة و الضعيفة و اختلاف تراكيبها[٢] الكثيرة التي لايمكن ضبطها[٣] يختلف تعلّقُ النفوسِ الموصوفةِ بخُلقٍ مخصوصٍ[٤] ـ كالحرص[٥] مثلاً ـ ببعض الأنواع من الحيوانات المخصوصة دون بعض؛ و كذا ببعض أفراد نوع منها دون الباقي[٦]؛ فلكلّ خُلقٍ[٧] حدّ معيّن من الشدّة و الضعف إذا بلغت النفس إليه تعلّقت ببدن نوعٍ من الحيوانات المناسبة له[٨] كالشرة[٩] للكلب[١٠]. ثمّ بحسب شدّة الشرة[١١] و ضعفه و ما ينضمّ إليه[١٢] يختلف تعلّقها[١٣] بأبدان[١٤] الكلاب المتغذّية /68A/ ككلاب السوق و المتنعّمة ككلاب الصيد؛ و لاختلاف النفوس في الأخلاق المحمودة و المذمومة و شدّتها و ضعفها و اختلاف تراكيبها[١٥] يختلف ظلالهم المثالية المعلّقة لا في محلّ؛ لأنّ مَن فيه هيئات رديّة يتعلّق بعد المفارقة بأعظم[١٦] حيوان يناسب أقوىٰ تلك الهيئات. ثمّ ينزّل على الترتيب من الأكبر[١٧] إلى الأوسط و منه إلى الأصغر إلى أن يزول تلك الهيئات الرديّة. ثمّ يتعلّق بأعظم بدن يناسب الهيئة التي تلي الهيئة الأولىٰ من القوّة متدرّجاً[١٨] في النزول[١٩] إلى أن يفنى[٢٠] تلك الهيئة[٢١]؛ و حينئذٍ يتّصل بعالم العقل. مثلاً أرباب[٢٢] الحرص و[٢٣] الشرة[٢٤] يتعلّقون أوّلاً[٢٥] بأبدان تناسب الحرص متدرّجاً[٢٦] في النزول إلى أن يفني الحرص. ثمّ يتعلّقون[٢٧]

---

١. ج: و السبب ان ثناه. ٢. س، م: تراكبها. ٣. ج: حصرها؛ م: صبقلها.
٤. م: مره. ٥. م: + المخصوص. ٦. م: الثاني.
٧. ج: + كالشر مثلا. ٨. ج، س: ـ له. ٩. ج: للشر؛ س: للشرة.
١٠. س: كالكلب. ١١. ج: الشر. ١٢. م: ـ إليه.
١٣. م: التعلق. ١٤. ج: + أشخاص. ١٥. س: تراكبهما.
١٦. س: المفارقه و ما عظم. ١٧. م: الأكثر. ١٨. ج: مندرجاً؛ م: + إلى.
١٩. س: الزوال. ٢٠. م: + و. ٢١. ج: الهيئات.
٢٢. ج: أصحاب. ٢٣. س، م: ـ الحرص و. ٢٤. ج: السرقه.
٢٥. م: أولا يتعلقون. ٢٦. ج: مندرجاً. ٢٧. ج: ينتقلون.

إلى أبدان تناسب[۱] الشرة[۲]، هكذا[۳] إلى أن تزول تلك الهيئة أيضاً و كذا غيرها من الهيئات الرديّة إن كانت؛ و حينئذٍ يفارق عالم المُثُل المعلّقة إلى عالم المُثُل التي مظاهرها[۴] الأفلاك إن كان[۵] لها استعداد[۶] الترقّي[۷].

و قوله ـ عزّ و جلّ[۸] ـ: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً[۹] غَيْرَهَا[۱۰]﴾ إشارة إلى ذلك. و كذا قوله ـ تعالى ـ: ﴿كُلَّمَا أَرادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنها أُعِيدُوا فِيهَا﴾، و كذا قوله ـ تعالى[۱۱] ـ: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنهَا فَإِن[۱۲] عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ﴾، و كذا قوله[۱۳] في الأشقياء: ﴿رَبَّنَا أَمِتَّنَا إِثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا إِثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ﴾ حتّى لانموت[۱۴] مرّةً بعد[۱۵] أُخرىٰ أو مرّات أُخر[۱۶]؛ و في السعداء: ﴿لايَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ[۱۷] إِلَّا الْمَوْتَةَ الأُولىٰ وَ وَقيهُمْ عَذابَ الجَحِيمِ﴾ لاستحالة انتقال نفوسهم إلى المُثُل[۱۸] الحيوانية، لغلبة[۱۹] الأخلاق الفاضلة و الصفات المرضيّة؛ فإذا لم ينتقل إليها فلايذوقون فيها إلّا الموتة الأولىٰ؛ و كذا قوله ـ تعالى[۲۰] ـ: ﴿وَ نَحْشُرُهُمْ يَومَ القِيامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾.

و الأحاديث الواردة في أنّ الناس يبعثون على صوو مختلفة بحسب أخلاقهم كثيرة، كقوله ـ عليه الصلوة و[۲۱] السلام ـ: «يحشر الناس يوم القيامة على وجوه مختلفة»[۲۲] [۱۱۹] و قوله:[۲۳] «كما تعيشون تموتون و كما تموتون تبعثون.» [۱۲۰]

قال فيثاغورس: «اعلم أنّك ستعارض بأفكارك و أقوالك و أفعالك؛ و سيظهر من كلّ

---

۱. م. ـ الحرص مندرّجاً... تناسب. ۲. ج: السرقة. ۳. س: ـ هكذا.
۴ س: ظاهرها ۵. م: ـ و حينئذٍ... كان. ۶. س: استعدادات.
۷ م: الرمي. ۸. ج: علا. ۹. ج: ـ بدلناهم جلوداً.
۱۰. م: + ليذوقوا العذاب. ۱۱. ح، م: ـ تعالى. ۱۲. ج: و إن.
۱۳. م: + تعالى. ۱۴. م: يموت. ۱۵. ح: ـ بعد.
۱۶. م: اخرى. ۱۷. ج: ـ الموت. ۱۸. م: الميل.
۱۹ م: تعلقه. ۲۰. ج: ـ تعالى. ۲۱. ج: ـ الصلوة و.
۲۲. م: ـ بحسب أخلاقهم... مختلفة. ۲۳. م: + عليه السلام.

حركة فكرية أو قولية أو فعلية[١] صوراً روحانيةً أو جسمانيةً؛ فإن كانت الحركة غضبية أو شهوية صارت مادّة شيطان يؤذيك في حياتك و يحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك؛ و إن كانت عقلية صارت /68B/ ملكاً[٢] تلتذّ بمنادمته[٣] في دنياك و تهتدي بنوره في أُخراك[٤].»

و أمثال هذا ممّا يدلّ على تجسّد الأعمال في كلام الأوائل كثيرة؛ [١٢١] فهذا ما عندي و ما وصل إليّ من كلمات القوم على ما يقتضيه ذوق الإشراق.

---

١. م: عقليه.
٢. ج: ـ ملكاً.
٣. س: بمفادمنه.
٤. س: اخرتك.

الفصل[1] الخامس[2]

[في حدوث العالم و قِدَمه]

اختلف العلماء في قِدَم العالم و حدوثه الزمانيّين مع اتّفاقهم على حدوثه الذاتي.

فقال المليّون: إنّه حادث؛ و هو المذهب المنصور؛ و احتجّ عليه بوجوهٍ أحسنها ما ذكره المحقّق الطوسي من برهان التضائف.

و لي فيه نظر؛ فإنّ برهانه[3] لو تمّ إنّما يدلّ على امتناع التسلسل من جانب واحد؛ و أمّا الحوادث المترتّبة الغير المتناهية من الجانبين فلايتمّ برهان التضائف فيها.

و ذهب الحكماء إلي أنّه قديم زماني؛ و أشار المصنّف إلى حجّتهم؛ فقال: <إذا كان الأوّل موجباً> و علّةً مستلزمةً <لشيءٍ ممّا سواه> و مرجّحاً له، <و المرجّح> أعني الواجب <دائم، لوجوب وجوده؛ فيدوم الترجيح؛> فيدوم المعلول المرجّح بدوام مرجّحه؛ و ذلك لأنّه لو لم‌يكن في جميع الممكنات ما هو لازم للواجب لم‌يكن الواجب بمجرّد ذاته مرجّحاً لشيءٍ منها؛ فكان[4] كلّ منها محتاجاً إلى أمرٍ آخرَ سِوى الواجب؛ و

---

١. ج، س: فصل.

٢. ج، س: ـ الخامس.

٣. ج: برهان التضايف؛ س: برهان لذاته.

۴. م: و كان.

ذلك الأمر الآخر أيضاً ممكن، لما ثبت من توحيد الواجب؛ فيحتاج إلى ممكن آخر؛ إذ[١] الفرض أنّ[٢] الواجب بمجرّد ذاته لا يرجّحه و يلزم التسلسل المحال كما لا يخفىٰ.

و أيضاً: لم يكن ما فرضناه جميعاً جميعاً.

<فظهر أنّه لا يجوز أن يتوقّف جميع الممكنات على غيره؛> أي غير ذلك الجميع؛ <و لا وقت و لا شرط ليتوقّف> الممكنات <عليه، كما في أفعالنا إذا أخرّناها[٣] إلى[٤] يوم الخميس مثلاً أو إلى مجيء زيد أو تيسّر[٥] آلة.[٦] إذ[٧] قبل جميع الممكنات ليس شيء من ذلك> الذي ذكرناه.

و أيضاً: لو لم يكن شيء من الممكنات لازماً له[٨] لتوقّف فعلُه على إرادة[٩] حادثة[١٠] أو قدرة حادثة؛ فيلزم[١١] احتياجه في حدوث القدرة و[١٢] الإرادة إلى غير ذلك[١٣]؛ و هو[١٤] على اللّه[١٥] محال، لكونه في غاية الكمال منزّهاً[١٦] عن النقص[١٧] و الافتقار، كما أطبق عليه الحكماء الكبار أولو[١٨] الأيدي و الأبصار[١٩]، و إليه أشار بقوله: <و ليس الأوّل[٢٠] بمفتقرٍ ليريد[٢١] ما لم يرد و يقدر بعد أن لم يقدر.>

قال الشارح: «ما يقال من[٢٢] «أنّ القادر بإرادته يرجّح[٢٣] أحد المقدورين على الآخر من دون مرجِّح آخر؛ و أنّ المستحيل إنّما هو الترجّح[٢٤] من غير[٢٥] مرجِّح لا الترجيح بلا /69A/ مرجِّح بناءً على ما توهّم أنّ الهارب يختار أحد الطريقين و الجايع أحد الرغيفين

---

١. س: و.
٢. م: ـ أنّ.
٣. ج: أخرنا؛ س: أخذنا.
٤. س: من.
٥. ج: تيسير.
٦. م: ـ أو تيسّر آلة.
٧. س: مجي زيد دورا.
٨. م: ـ له.
٩. م: ارادته.
١٠. م: ـ حادثة.
١١. ج: فلزم.
١٢. س: أو.
١٣. م: غيره.
١٤. ج: ذلك.
١٥. م: + تعالى.
١٦. م: مبرها.
١٧. س: النقض.
١٨. ج: ذوي.
١٩. س: الابصار.
٢٠. ج: + تعالى.
٢١. م: لزيد.
٢٢. م: ـ من.
٢٣. ج: يرجح بارادته.
٢٤. س: الترجيح.
٢٥. ج: بلا

من غير مرجِّح» فاسد؛ فإنّ ما ذكره من[۱] الترجّح بلا مرجِّح يستلزم الترجيح بلا مرجِّح في تعلّق الإرادة.

بقي هيهنا شيء و هو أنّه لِمَ لايجوز أن تكون الإرادة متعلّقة في الأزل بوجوده في ما لايزال من الأوقات المفروضة؛ فيكون الإرادة و التعلّق الأزليّان موجبَين لوجوده في وقت معيّن في ما[۲] لايزال دون الأزل[۳]، ضرورةَ أنّ القدرة مؤثّرة[۴] على[۵] وفق الإرادة؛ و يكون المرجِّح في تعلّق الإرادة بوجوده في ذلك الوقت هو كونه أصلح؟!»

و أقول: كلّ[۶] من الكلامين مشهور عند الجمهور[۷]؛ و ما أفاده[۸] الشارح[۹] إنّما هو الربط بينهما بقوله: «بقي هيهنا شيء» و ذلك ليس[۱۰] بشيءٍ؛ إذ حاصل الكلام الأوّل أنّ تعلّق الإرادة بالإيجاد[۱۱] ترجّحٌ بلا مرجِّح و لتعلّقِ الإرادة من[۱۲] مرجِّح.

و حاصل الكلام الثاني أنّه يجوز أن تكون إلارادة متعلّقة بإيجاده في هذا الوقت في الأزل؛ و ذلك غير مقابل للكلام الأوّل؛ إذ الإرادة الأزلية أيضاً يحتاج في تعلّقه بهذا الوقت دون غيره إلى مرجِّح، كما لايخفىٰ؛ و لا شكّ أنّ رجحان بعض الأوقات على بعضها بالأصلحية يحتاج أيضاً إلى مرجِّح و هو ممكن، لحدوثه[۱۳]؛ و ننقل الكلام إليه.

ثمّ قال: «لايقال: لا وقت قبل جميع الممكنات؛ لأنّا نقول: لايلزم من تعلّق الإرادة في الأزل بوجود شيءٍ في وقت معيّن أن يكون ذلك الوقت موجوداً في الأزل[۱۴].»

و هذا أيضاً كلام مشهور ذكره الغزالي ـ رحمه اللّه ـ[۱۵] في كتبه[۱۶] بعد الكلام[۱۷] الثاني.[۱۸]

---

۱. م: + ان. ۲. ج: معين ممّا. ۳. ج: الاراده.
۴. ج: تؤثر. ۵. م: القدره صفه تؤثر. ۶. س: ـ كلّ.
۷. س: الحكماء؛ هامش «س»: الجمهور. ۸. س: افادة
۹. م: المصنف. ۱۰. م: ـ ليس.
۱۱. م: بالايجا؛ ج: + في هذا الوقت دون غيره من الأوقات المشابه له. ۱۲. س، م: ـ من.
۱۳. ج: بحدوثه. ۱۴. م: ـ في الأزل. ۱۵. ج، م: ـ رحمه اللّه.
۱۶. م: ـ في كتبه. ۱۷. ج: ـ الكلام.
۱۸. س: ـ ثمّ قال لايقال لا وقت... الثاني.

ثمّ قال: «لا يقال: إنّا ننقل الكلام إلى ذلك الوقت و علّة تخصيصه في ما لا يزال؛ لأنّا نقول: ليس للوقت وقت آخر حتّى يصحّ[1] الاستفسار عن علّة تخصيصه بذلك الوقت، بل الوقت متخصّص[2] بهويّته؛ فالسؤال المذكور في قوّة قولك: «لِمَ[3] لم يكن هذا الوقت ذلك الوقت؟»

أقول: فيهما نظر.

و قيل: اختصاص الحدوث بوقت الحدوث إنّما هو[4] لأجل أن لا وقت قبل ذلك الوقت؛ فلا يلزم الترجيح بلا مرجّح؛ فإنّ الأوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة؛ إذ الزمان هناك معدوم[5] و[6] لا وجود[7] له إلّا مع اوّل وجود العالم.

و[8] أقول: فيه نظر، لا لما قيل من «أنّ هذا الكلام على تقدير تمامه إنّما يدلّ على أن لا يطلب وجه الترجيح في ما بين الأوقات بأن يقال: لِمَ اختُصّ[9] الحوادث بهذا الوقت دون ما عداه؟ لا في قياس وجود تلك الحوادث و عدمها بأن يقال: لِمَ يرجّح في ذلك الوقت وجودها على عدمها حتّى حدثت؟ و أيضاً في الأوقات التي قبل وقت الحدوث؛ إذ لا زمان هناك لا في الأوقات التي بعده؛ فاختصاص /69B/ الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الأوقات التي بعده ترجيح بلا مرجّح» لأنّه مدفوع بأنّ المرجّح هو الإرادة[10] القديمة المتعلّقة بحدوثه مع الوقت؛ فلا يرد السؤال بأنّه لِمَ لم يحدث في وقت بعده، بل الوقت معه لازم له؛ فكيف يمكن أن يكون بعد الوقت و لا وقت قبله؟! فظهر وجه الترجيح و التخصيص، بل لأنّه إمّا أن يكون[11] بين وجود الواجب و وجود المعلول الأوّل مقدار موهوم أو موجود أو لم يكن؛ فإن كان لزم تخلّفُ المعلولِ عن العلّة التامّة و إن لم يكن كان لازماً له أزليّاً؛ و هو المطلوب. فاعرِفه، فإنّه مع وضوحه دقيق؛[12] هذا.

---

۱. م: يتصوّر.
۲. س: يتخصص.
۳. م: لو.
۴. م: ـ إنّما هو.
۵. ج: موهوم.
۶. م: ـ و.
۷. س: مرحح.
۸. م: ـ و.
۹. س: لم اخص.
۱۰. س: الاراديه.
۱۱. م: ـ بعد الوقت .. يكون.
۱۲. س: فانه يوضحه دقيفه.

و قد بيّن أزليّة بعض الممكنات؛ فإنّه قد ثبت في العلم الطبيعي أنّ الزمان لايسبقه عدم و أنّه[١] مقدار الحركة؛ فلابدّ من حركة قديمة حافظة له و لابدّ لتلك الحركة من جسم حامل لها؛ فهو أيضاً قديم؛ فلزم أزليّة فعله في الجملة؛ و هو المطلوب.

و قد[٢] أشار الشارح إلى ذلك في شرحه و أورد عليه: «أنّ[٣] عدم[٤] جريان برهان[٥] التطبيق إلّا في الأُمور المجتمعة غير تامّ[٦]؛ إذ لا مدخل للتطبيق الوهمي و[٧] العقلي لاجتماع الآحاد في الوجود الخارجي؛ و لا شكّ أنّ التطبيق إنّما هو في الوهم دون الخارج.»

و أقول: ليس الأمر كما حسبه؛ و التطبيق ليس بوهمي[٨] كما توهّمه، بل الدليل مبنيّ على التطبيق و التقابل بحسب المراتب؛ و بيانه أن[٩] نقابل الأوّل[١٠] من الجملة[١١] الزائدة بالأوّل[١٢] من الجملة الناقصة ليقع الثاني من الزائدة مقابلاً للثاني من الناقصة؛ والمراد من هذا التقابل هو أنّه كما أنّ أوّل[١٣] الأوّل هو الأوّل[١٤] من الجملة الزائدة، فكذلك أوّل[١٥] الآخر هو الأوّل من الناقصة؛ و ليس المراد بالتطبيق إلّا هذا.

ثمّ لايخفىٰ أنّ السلسلة الغير المتناهية إذا كانت موجودة معاً و[١٦] كانت الأُمور التي لا نهاية لها مرتّبة موجودة بالفعل؛ حصل التطبيق بحسب المراتب في نفس‌الأمر بخلاف الأُمور الغير الموجودة مثل الأعداد؛ إذ لايحصل التطبيق و التقابل[١٧] بحسب المراتب فيها في[١٨] نفس الأمر؛ و كذا الحوادث.

---

١. ج: لايسبقه عدم و ذاته.
٢. س: ـ قد.
٣. س: + برهان و قال فان؛ ج، م: + برهان التطبيق يبطله و قال فإنّ.
٤. ج: ـ عدم.
٥. م: ـ برهان.
٦. س: ـ قد.
٧. س: + برهان و قال فان؛ ج، م: + برهان التطبيق يبطله و قال فإنّ.
٨. س: توهمي.
٩. س: أنا.
١٠. م: الاولى.
١١. س: جمله.
١٢. س، م: الاولى.
١٣. ج: الاول.
١٤. س، م: الاولى.
١٥. س: الاول.
١٦. س، م: ـ و.
١٧. م: + فيها.
١٨. م: ـ المراتب فيها في.

قال الإمام: المحكوم عليه بالزيادة و النقصان يجب أن يكون موجوداً؛ و مجموع الحوادث لا وجود له البتّة: أمّا في الخارج فظاهر؛ و أمّا في الذهن[۱] فلأنّه لايقوى على استحضار ما لا نهاية له؛ فثبت أنّ مجموع الحوادث معدوم محض؛ و المعدوم المحض لايتصوّر الحكم[۲] عليه؛ و ليس فيه[۳] ترتيب في /70A/ نفس‌الأمر؛ و من المعلوم أنّه لايتصوّر وقوع آحاد إحدَى الجملتين بإزاء[۴] آحاد الأُخرىٰ إلّا إذاكانت الآحاد موجودة معاً إمّا في الخارج أو في الذهن.

و قيل ـ على سبيل المعارضة ـ: «لايجوز قدمُ شيء من الممكنات و إلّا لم‌يكن ممكناً بناءً على أنّ المحوج إلى السبب هو الحدوث» و ذلك فاسد؛ لأنّ الإمكان هو المحوج إلى السبب لا الحدوث؛ فكلّ ممكن و إن كان أزليّاً فهو محتاج إلى مرجّح.

و المصنّف حيث أراد أن يشير إلى فساد[۵] كلام صاحب القيل مع تلويحٍ إلى معنى التقدّم الذاتي، قال: < و لمّا علمت أنّ الشعاع من الشمس و ليست الشمس من الشعاع؛ و إن دام[۶] بدوامه[۷]؛ فلاتتعجّب من كون الحقّ قائماً بالقِسط > أي العدل.

و اعلم أنّ العقول و النفوس الفلكية و أجرامها[۸] و هيئاتها نسبتها إلى النور الأوّل الغير المتناهي أقلّ[۹] من نسبة الهباء[۱۰] و الذرّات الظلمانية إلى جرم الشمس؛ إذ لا نسبة بين[۱۱] نسبة[۱۲] المتناهي إلى غير المتناهي و[۱۳] نسبة المتناهي إلى المتناهي؛ فجميع الممكنات القديمة على رأيهم بالنسبة إليه ذرّات[۱۴]، بل[۱۵] أقلّ منها؛ فبقائها في نوره لايقدح في كماله < و ماذا يضرّ الشمس > الحقيقي و الجرمي[۱۶] < دوام > فيضها و < شعاعها و بقاء ذرّات

---

۱. م: الذهان.
۲. ج: حكم.
۳. ج: منه.
۴. م: فاذاً.
۵. م: ـ فساد.
۶. ج: قام.
۷. س: بذواته؛ م: من الشمس من الشعاع و إن دوام الشعاع بدوامه.
۸. م: أجزائها.
۹. س: الاولى؛ م: قل.
۱۰. ج: الهيات؛ م: الهنا.
۱۱. ج، س: ـ بين.
۱۲. س، م: نسبة.
۱۳. ج، س: إلى.
۱۴. س، م: نسبة.
۱۵. ج، س: إلى.
۱۶. ج: + أيضا.

في نورها> و ضيائها[1]؟

و لْيعلم أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ للممكنات حدوث ذاتي و إن كان لبعضها قِدَمٌ زمانيٌ؛ و المحوج إلى السبب إنّما هو الإمكان اللازم للمهيّة؛ فلايستغنى[2] معلول في حالَ وجوده عن العلّة.

و بعض الحكماء استدلّوا على ثبوت الحدوث الذاتي للممكنات؛ و لوصحّ الدعـوىٰ على ما يفهم من كلماتهم أنّ للمهيّة أوصافاً انتزاعيةً يحكم العقل بتقدّم بعضها على بعض ذاتاً و إن كانت[3] معاً زماناً؛ و ذلك أنّه يحكم بأنّ المهيّة[4] ما لم تكن ممكنة لم تجب بالغير؛ فإمكانها ـ أعني تساوي نسبتها إلى الوجود و العدم ـ مقدّم على الوجوب الغيري[5]؛ و ذلك معنى قولهم: «للممكنات حدوث ذاتي.[6]»

قال الشيخ في الشفاء في بيان ذلك: «للمعلول أن يكون ليس؛[7] و له عن علّة أن يكون أيس؛ و الذي[8] يكون للشيء في نفسه أقدم[9] بالذات من الذي له عن غيره؛ فيكون كلّ معلول أيس[10] بعد[11] ليسٍ بعديّةً[12] بالذات.» [۱۲۲]

و اعترض عليه بأنّ المعلول في نفسه ليس له أن يكون معدوماً، كما ليس له أن يكون موجوداً.

و أقول: منشأ[13] الايراد عدم فهم المراد؛ فإنّ الشيخ بيّن[14] أنّ المعلول في نفسه من غير اعتبار العلّة[15] ليس بموجودٍ و لامعدومٍ، فله /70B/ في ذاته الإمكان؛ و الوجوب له من[16] العلّة؛ فيكون وجوبه متأخّراً عن إمكانه؛ فالمراد بـ «ليس» في عبارته ليس الطرفين، و

---

۱. م: صفائها.
۲. م: فلايستقصى.
۳. م: كانا.
۴. م: + لو.
۵. ج، م: بالغير.
۶. ج: + و.
۷. م: + و له عن علة أن يكون ليس.
۸. س: + بها.
۹. س: + من.
۱۰. س: ليس.
۱۱. ج: كل معلول السالفه.
۱۲. س، م: تقدماً.
۱۳. ج: مبنى.
۱۴. ج: يبين.
۱۵. ج: عله.
۱۶. م: عن.

بـ «الأيس[1]» المقابل له ثبوت أحدهما.

و قيل في إثبات هذا المطلوب: إنّ وجود المعلول لمّا كان متأخّراً عن وجـود العـلّة فلايكون له في مرتبة وجود العلّة إلّا العدم و إلّا لم‌يكن وجوده متأخّراً؛ فـيكون العـدم متأخّراً[2] بالذات.[3]

و أقول: يمكن إجراء ما ذكره في العدم بأن-يقال: لمّا كان عدم المعلول متأخّراً عـن عدم العلّة فلايكون له في مرتبة عدم العلّة إلّا الوجود؛ و إلّا لم‌يكن عدمه متأخّراً.

و أيضاً: لايلزم ممّا ذكره تقدّمُ العدم الذي هو المدّعىٰ على ما فهمه؛ إذ غاية ما لزم منه أن يكون للمعلول في مرتبة العلّة[4] العدم؛ و لايلزم من ذلك تـقدّمُ العـدم عـلى وجـود المعلول؛ إذ ما مع المتقدّم[5] لايلزم أن يكون مقدّماً وإلّا يقدّم[6] سلب[7] الطرفين عن الذات على ثبوت أحدهما[8]، كما[9] ادّعى الشيخ على ما لايخفىٰ؛ فإنّ ثبوت العدم[10] في مـرتبةٍ لايستلزم تقدّم ذاته على طرفَي الوجود و العدم.

ثمّ من العجائب أنّ الشارح الجليل بجلالته كلّما وجد كلاماً ضعيفاً[11] انتحله[12] و نسبه إلى نفسه؛ فنسب هذا القولَ إلى نفسه[13] و زاد عليه: «أنّ عدم الممكن لو كان مقدّماً بالذات على وجوده[14]، لكان مقدّماً بالطبع؛ إذ التقدّم الذاتي منحصر عندهم في ما بالعلّية[15] و في ما بالطبع؛ و لا مجال للعلّية هيهنا؛ فيلزم أن لايتحقّق العلّة التامّة البسيطة.»

و أقول: اللزوم ممنوع؛ فإنّ العلّة التي قسّموها إلى البسيطة و المركّبة إنّما هـو العـلّة الذاتية لا العرضية.[16]

---

۱. ح: أيس.
۲. م: متقدماً.
۳. ج: ـ فيكون العدم متأخّراً بالذات.
۴. س: ـ العلّة.
۵. ج: المقدم.
۶. ج: مقدماً و لايقدم.
۷. ح: سبب؛ م: بسلب.
۸. م: احديهما.
۹. م: لما.
۱۰. م: عدم.
۱۱. م: حقيقا.
۱۲. ج: انتحل.
۱۳. ح، س: القول اليه.
۱۴. ج: على وجود الممكن.
۱۵. م: بالعله.
۱۶. م: + التي منها أمثال ما ذكرنا.

الهيكل الخامس
في الأفلاك

[مقدّمة]
[في تناهي الأبعاد]

ينبغي أن نذكر فيه[1] مقدّمة ينتفع بها في ما سيأتي و في[2] ما مضىٰ؛ و هي مشتملة على مطلبين:[3]

الأوّل: أنّه لايجوز عدمُ تناهي الأُمور المرتّبة المجتمعة معاً؛ و تقرير البرهان عليه أنّه لو تسلسلت تلك الأُمور إلى غير النهاية حصلت هناك جملتان: إحديٰهما من مبدأ معيّن و الأُخرىٰ من مبدأ بعده أو قبله بقدرٍ متناهٍ؛ فتطبق بين الجملتين؛[4] أي تطبق الجزء الأوّل من الجملة الأولىٰ على الجزء الأوّل من الجملة الثانية و هكذا؛ فإن وقع[5] بإزاء كلّ جزء جزء لزم تساوي الكلّ و الجزء؛ و إن لم‌يقع لزم انقطاعُ الزائدة و الناقصة أو[6] تنتهي الناقصة و بانتهائه[7] تنتهي الزائدة.

و اعترض عليه بوجوهٍ:

---

١. م: منه. ٢. ج: - في. ٣. م: + المطلب.

۴. م: فيطبق بين الجملتان. ۵. س: وقعت. ۶. م: إذ.

٧. س: ينتهي الناقصه و ثانيهما بهما.

الأوّل: أنّ التطبيق بينهما يتوقّف على حدوث أحدهما أو[١] رفعه[٢]، و إمكان ذلك ممنوع.

الثاني: أنّ[٣] المحال إنّما لزم من مجموع اللاتناهي /71A/ و فضل المتناهي و التطبيق على الوجه المخصوص؛ فيكون المجموع محالاً و لايلزم[٤] من ذلك استحالةُ شيء من الأجزاء سيّما الجزء المعيّن.

الثالث: أنّه منقوض بالحوادث على مذهب[٥] الفلاسفة.

الرابع: أنّه منقوض بالنفوس الناطقة على مذهبهم[٦].

الخامس: أنّ[٧] استمرار وجود اللّه تعالى من الأزل إلى هذا الزمان[٨] أزيد من استمراره من الأزل[٩] إلى زمان الطوفان؛[١٠] و يجري البرهان المذكور فيه.

السادس: تضعيف الأُلوف مراراً لا نهاية لها أقلّ من تضعيف الألفين كذلك[١١]؛ و ما كان أقلّ[١٢] من غيره فهو متناهٍ.

السابع: المنقضية من الأزل إلى زمان[١٣] الطوفان أقلّ من المنقضية منه إلى الآن؛ و يجري فيه المذكور من البرهان.

الثامن: صحّة حدوث حوادث لا أوّل لها؛ إذ لوكان لها أوّل لكان الحاصل قبل ذلك هو الامتناع الذاتي؛ فيلزم الانقلاب؛ فثبت أنّه لا أوّل، لصحّة حدوث الحوادث؛ فنقول: تلك الصحّة من الأزل إلى وقت معيّن أقلّ من صحّتها من الأزل إلى وقت بعده؛ و يجري فيه التطبيق.

---

١. م: و.
٢. ح: دفعه.
٣. س: ـ أنّ.
٤. س: الا يلزم.
٥. ج، رأيهم؛ م: رأي.
٦. م: رأيهم.
٧. ج: ـ أنّ.
٨. ج: الآن.
٩. م: ـ من الأزل.
١٠. م: الزمان الطوفا.
١١. ج: الألفين مراراً لانهاية لها.
١٢. س: اول.
١٣. م. الزمان.

التاسع: نفرض جملة متناهية من الأشياء، فنقول[١]: جملة معلومات اللّه تعالى[٢] بدون[٣] هذه الجملة أقلّ من جملة معلوماته مع هذه الجملة؛ و الزائدة[٤] متناهية فكذا الناقص[٥]؛ فالكلّ متناهٍ؛ و هذا خلاف ما استقرّ عليه رأي جميع الفِرَق.

العاشر: معلومات اللّه تعالى[٦] أزيد من مقدوراته مع لاتناهيهما.

الحادي عشر:[٧] صحّة حدوث الحوادث من الطوفان إلى الأبد الذي لا آخر له أزيد من صحّة حدوثها من[٨] زماننا هذا إلى الأبد مع جريان التطبيق.[٩]

الثاني عشر:[١٠] الواحد نصف الإثنين و ثُلث الثلاثة و رُبع الأربعة و هلمّ جرّاً إلى ما لا نهاية له من الأُمور النسبية؛ و لاشكّ أنّ مجموع هذه النسب مع إسقاط عشرة[١١] مراتب[١٢] منها أقلّ من هذا المجموع بدونه؛ فوجب تناهي المجموع.

الثالث عشر:[١٣] هذا البرهان جارٍ في تناهي[١٤] مراتب الأعداد.

الرابع عشر:[١٥] أنّا نختار أنّه يقع بإزاء كلّ جزء من الأجزاء الزائدة جزء من الناقصة؛ و[١٦] لانسلّم لزوم[١٧] تساويهما؛ فإنّ ذلك كما يكون بالتساوي[١٨] فقد[١٩] يكون لعدم التناهي.

و الاعتراضات كلّها ضعيفة ساقطة مبنية على عدم إتقان البرهان؛ فنقول: لا حاجة في التطبيق إلى الحدوث[٢٠] و الرفع[٢١]، بل يكفينا التطبيق بحسب المراتب.

---

١. م: ـ فنقول.
٢. س: + عز و جل؛ م: ـ تعالى.
٣. في مخطوطة «م» يقرأ: «تدور» و «بدور».
٤. ج: الفضلة؛ م: الناقصة.
٥. م: الزايدة.
٦. ج، م: ـ تعالى.
٧. ج: العاشر.
٨. س: إلى.
٩. ج: + فيه.
١٠. ج: الحادي عشر.
١١. م: غيره.
١٢. س: مرات.
١٣. ج: الثاني عشر.
١٤. ج: ـ تناهي.
١٥. ج: الثالث عشر.
١٦. س: ـ الرابع عشر... الناقصة.
١٧. م: ـ لزوم.
١٨. ج: للتساوي.
١٩. م: ـ فقد.
٢٠. ج: الحدث.
٢١. ج، س، م: الدفع.

و بيانه ـ على ما صرّح به الإمام ـ أنّ تقابل[۱] الأوّل من الزائدة بالأوّل من الناقصة ليطبق الثاني على الثاني.[۲] فالمراد من هذا التقابل أنّه كما أنّ الأوّل[۳] أوّل من الجملة الأولىٰ، كذلك أوّل[۴] /71B/ الآخر[۵] أوّل من الجملة الأُخرىٰ و هكذا؛ و بديهي أنّ ذلك لايحتاج إلى حدوث و رفع؛[۶] و حينئذٍ نقول: إمّا أن يحصل في مقابلة كلّ واحد من الناقصة واحدة من[۷] الزائدة و لاتقف أو لا؛ فإن كان الأوّل لزم تساوي الزائدة و الناقصة؛ و إن كان الثاني لزم تناهي الزائدة و الناقصة؛[۸] و الزائدة[۹] زائدة بقدرٍ متناهٍ؛ فيلزم تناهيها أيضاً؛ و قد عرفت أنّه لايجري هذا البرهان[۱۰] في الأُمور الغير الموجودة معاً. فاندفع السؤال الأوّل و الثالث و الخامس و السادس و السابع و الثامن و الثاني عشر و الثالث عشر[۱۱].

و قد يجاب عن الثامن[۱۲] بأنّه لا وجود للصحّة المستقبلة في الحال؛[۱۳] و الموجود في الحال إنّما هو الصحّة في الحال؛[۱۴] و فيه ما فيه.

و الجواب عن التاسع و العاشر أنّه لا تعدّد في العلم و القدرة الأزليّين؛ و كذا في المعلوم و المقدور في الأزل؛ و إنّما التعدّد في المتعلّقات و[۱۵] في ما لايزال.

و عن الرابع عشر[۱۶] بدعوى الضرورة في أنّ كلّ جُملتين إمّا متساويتان أو متفاوتتان بالزيادة و النقصان، و الناقصة يلزمها[۱۷] الانقطاع ضرورةً.

و عن الثاني بأنّ المجموع إذا كان محالاً لابدّ أن يكون شيء من أجزائه أو اجتماعهما[۱۸] محالاً؛ و نحن نعلم بالضرورة أنّ ما سِوىٰ عدم التناهي ليس بمحالٍ.

و عن الرابع بعدم[۱۹] جريان البرهان إلّا في الأُمور المرتّبة؛ و بيانه أنّه لو لم‌يكن بين

---

۱. ج: اما تقابل.
۲. ج: الباقي على الباقي.
۳. س: + من.
۴. ج: الاول؛ س: + الاول.
۵. م: الاجزآء.
۶. ج، س: حدث و دفع.
۷. م: + الناقصة واحده من.
۸. ج: الناقصة و الزايدة.
۹. ج: ـ الزائدة.
۱۰. م: هذا البرهان لايجري
۱۱. م: ـ عشر.
۱۲. م: الحادي عشر.
۱۳. م: ـ في الحال.
۱۴. ج: هو صحة الحال.
۱۵. ج: ـ و.
۱۶. هامش «ج»: الثالث عشر.
۱۷. س: يلزمهما.
۱۸. م: اجتماعها.
۱۹. ج: بمنع؛ س: تقدم.

الآحاد ترتّبٌ[١] لم‌يلزم من كون الأوّل بإزاء الأوّل كونُ الثاني بإزاء الثاني، و هكذا. اللّهمّ! إلّا[٢] إذا لاحظ العقل كلّ واحد من الأولىٰ[٣] و اعتبره بإزاء واحد من الأُخرىٰ، لكنّ العقل لايقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصّلاً لا دفعةً و لا في زمانٍ متناهٍ حتّى يتصوّر تطبيقٌ؛ و يظهر الخلف، بل ينقطع التطبيق بانقطاع التوهّم و التعقّل[٤]؛ و استوضح ما صوّرناه لك بتوهّم التطبيق بين جملتين[٥] ممتدّين على الاستواء و بين[٦] أعداد الحِصىٰ؛ فإنّك إذا أطبقتَ الأوّل من الجملتين كان كافياً في تطبيق الباقي[٧]، بخلاف أعداد الحِصىٰ.

و أورد عليه العلّامة القوشجي في شرحه للتجريد «أنّه لايلزم في التطبيق[٨] ملاحظة الآحاد مفصّلاً، بل الملاحظة الإجمالية كافية.[٩]»

و توضيح ما ذكره: أنّه لايخلو إمّا أن يتوقّف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصّلاً[١٠] أو يكفي ملاحظتها مجملاً؛ فعلى الأوّل لايمكن التطبيق بين الأُمور المرتّبة؛[١١] و على الثاني يجري /72A/ في غير المرتّبة أيضاً؛ فإنّه إن كان بإزاء كلّ واحد واحد لزم المساواة؛ و إن لم‌يكن[١٢] لزم الانقطاع.

و قال السيّد ـ قدّس سرّه ـ[١٣] في شرح المواقف: «يمكن[١٤] في غيرالمرتّبة أن نختار الثاني و نمنع لزوم التناهي؛ لأنّ الزيادة ربّما[١٥] يكون في الأواسط[١٦]؛ و أمّا في المرتّبة إذا أطبق الطرف على الطرف، فلا زيادة في جانب المتناهي[١٧] للانطباق و لا في الأواسط، لاتّساق الآحاد؛ فلو لم‌يكن[١٨] في الجانب الآخر لزم التساوي.»

---

١. ج: ترتيب.
٢. س: ـ إلّا.
٣. ج، م: الاول.
٤. م: التخيل.
٥. م: جملين.
٦. س: هي.
٧. س: + الثاني؛ م: الثاني.
٨. م: + على.
٩. س: مفصلاً و يكفي ملاحظتها مجملاً.
١٠. م: ـ بل الملاحظة... مفصّلاً.
١١. س، م: + أيضاً.
١٢. م: المساواة و إلّا.
١٣. ج: ـ قدّس سرّه.
١٤. س: لايمكن.
١٥. س: انما.
١٦. س، م: الوسط.
١٧. ج: التناهي.
١٨. م: الآحاد يلزم يكن.

و أقول: القول بوقوع الزيادة في الأواسط عند تطبيق الآحاد على الآحاد لا يدفع لزومَ الخلف، كما[۱] يظهر عند التأمّل الصادق؛ و الأولىٰ أن يقال: إذا كان بين آحاد الجملة ترتّبٌ في نفس الأمر كان كلّ[۲] واحد من آحادها مخصوصاً[۳] بمرتبةٍ من مراتب العدد، مثلاً واحد أوّل و واحد آخر ثانٍ[۴] و آخر ثالث إلى غير ذلك؛ و تطبق الجملتَين[۵] إذا كانتا[۶] مرتّبتين بأن يكون في الجملة الناقصة نظير في[۷] كلّ مرتبة من المراتب التي تكون في الجملة الزائدة؛ فإن وجدت في الزائدة[۸] مرتبة من العدد و[۹] لم يوجد نظيرها في الناقصة لزم انقطاعُ الناقصة قطعاً.

و التطبيق في الجملة الغير المرتّبة ليس بهذا الوجه؛ إذ لم يتعيّن فيها أوّل و ثانٍ و ثالث، بل بأن يعتبر بإزاء كلّ واحد واحد؛ و ذلك[۱۰] لا يوجب الانقطاعَ، لجواز أن يكون أحدهما زائداً مع كونهما غير متناهيين.

و لك أن تقول: الأُمور التي لها ترتّبٌ فآحاد الجملتَين فيها[۱۱] متقابلة متعيّنة المراتب؛[۱۲] فلا بدّ لها من الانتهاء إلى واحد حاصل في الجملة الزائدة، لا يوجد في الجملة الناقصة ما يساويه في المرتبة؛ و ذلك يوجب الانتهاء؛ و أمّا الكثرة التي لا تحصل لها ترتّبٌ[۱۳] فهذا المعنى غير حاصل فيها؛ لأنّا نقول: إن عنيتم بالمتناهي في قولكم: «هذه الجملة أنقص و كلّ ما هو[۱۴] أنقص من غيره فهو متناهٍ» أنّه قد حصل في غيرها ما لم يحصل فيها[۱۵]؛ فيكون معنى كونها متناهية[۱۶] أنّها أنقص؛ فيصير الأكبر[۱۷] عين الأوسط؛

---

۱. م: لما.
۲. ج: ذلك؛ هامش «ح»: كلّ.
۳. س، م: مخصوصه.
۴. م: بان.
۵. م: ـ الجملتين.
۶. س: كانا.
۷. ج: ـ في
۸. م: + كل مرتبة من المراتب التي تكون في الجملة الزائدة فإن وجدت في الزايدة.
۹. ح، س، م: ـ و.
۱۰. ج: + مفصّلا ممتنع و مجملا.
۱۱. س، م: ـ فيها.
۱۲. س، م: ـ متعيّنة المراتب.
۱۳. ج: فيها ترتيب.
۱۴. ج، م: كان.
۱۵. س: ـ فيها.
۱۶. م: معنى كونه متناهيا.
۱۷. م: الأكثر.

و إن عنيتم به وجوب انتهاء[١] الناقص إلى مرتبة[٢] لايبقي ورائها غيرها؛[٣] فهذا إنّما يعقل[٤] في ما له ترتّبٌ[٥]؛ و أمّا ما لا ترتيب فيه فلانسلّم أنّه[٦] يحصل فيه ذلك؛ و إن أردتم معنى آخر فلا بدّ من بيانه[٧] حتّى يظهر صحّته و فساده. هذا ما يحضرنا الآن؛ و فيه تأمّل.

فإن قلتَ: الأُمور الغير المتناهية مطلقاً يستلزم الأُمور الغير المتناهية المرتّبة. بيان ذلك أنّ /72B/ آحاد تلك الأُمور إن كانت مرتّبة فذلك؛ و إن لم يكن آحادها مرتّبة[٨] فلا شكّ أنّ المجموع يتوقّف على المجموع، إذا أسقط[٩] واحد، و ذلك المجموع عليه إذا أسقط واحد آخر و هلمّ جرّاً؛[١٠] فكلّ واحد من تلك المجموعات يتوقّف على المجموع السابق و هكذا إلى غير النهاية. فالأُمور الغير المتناهية مطلقاً يستلزم الأُمور الغير المتناهية المرتّبة؛ و يجري التطبيق بين المجموعات؛ إذ هي أُمور[١١] مرتّبة موجودة في الخارج؛[١٢] و يلزم[١٣] من تناهي المجموعات تناهي الآحاد.

قلتُ: لايلزم من توقّف أمر على آحاد أن يتوقّف على بعض تلك الآحاد، إذا اعتبرت مجموعة، بل يجوز أن يتوقّف على كلّ واحد واحد مفصّلاً؛ و لايتوقّف على مجموع من المجموعات أصلاً[١٤]. أ لاترىٰ[١٥] أنّ الجسم يتوقّف[١٦] على كلّ واحد[١٧] من الهيولىٰ و الصورة، و لا يتوقّف[١٨] على مجموعهما و إلّا لزم تقدّمُ الشيء على نفسه؛ فلانسلّم أنّ[١٩] الغير المتناهية متوّقفة عليه بدون واحد، بل لا توقّف له إلّا على الآحاد؛ و المجموع بدون واحد ليس[٢٠] إلّا أمراً اعتبارياً؛ و إن كان موجوداً فلا توّقف له عليه أصلاً.

---

١. م: الانتهآء.
٢. س: قرينه.
٣. ج: ـ ما لم يحصل فيها فيكون معنى كونها... غيرها.
٤. ج: يقبل.
٥. ج: ترتيب.
٦. م: فلانسلم انتم به.
٧. س: بيان.
٨. م: ـ مرتّبة.
٩. ج: + عنه.
١٠. م: ـ و هلمّ جرّاً.
١١. ج: ـ أُمور.
١٢. م: ـ في الخارج.
١٣. م: لزم.
١٤. س: أيضا.
١٥. م: لايرى.
١٦. م: ـ يتوقّف.
١٧. ج، م: ـ واحد.
١٨. ج، م: لاتوقف له.
١٩. ج: + المجموع؛ م: + الامور.
٢٠. س: نفس.

و قد يقال: إن أراد أنّ الأُمور الغير المتناهية مطلقاً يستلزم الأُمور الغير المتناهية[١] المرتّبة في آحاد السلسلة بأن يتعيّن بعض منها بالتقدّم على بعض آخر في السلسلة، فممنوع؛ إذ المجموع بلا واحد معنى[٢] يتصوّر اعتباره على أنحاء كثيرة؛ فلم يكن له في السلسلة محلّ معيّن؛ و إن أراد أنّه يستلزم الأُمور الغير المتناهية المرتّبة المنتشرة في آحاد السلسلة، فمسلّم لكن لايلزم من عدم انطباقه[٣] على الزائدة[٤] تناهيها؛ إذ لا يتعيّن أن يكون النقصان من جانب[٥] السلسلة. أ لاترىٰ[٦] أنّ السلسلة الغير المتناهية التي آحادها الوف أكثر من التي آحادها آحاد[٧] مع عدم تناهيها[٨]؛ و فيه نظر لايخفىٰ.

قيل: إنّ النفوس الناطقة فيها ترتّبٌ باعتبار حدوثها؛ فيتمّ[٩] البرهان فيها.

و أيضاً: نفس الابن[١٠] موقوف على بدنه[١١] المتوقّف على الأب؛ ففيها ترتّبٌ[١٢] بالطبع.

و أُجيب عن ذلك بأنّ ترتّب حدوثها غير لازم، لجواز أن يحدث جملة منها في زمان و جملة أُخرىٰ في زمان آخر.

و اعتُرض على هذا الجواب و قيل:[١٣] على تقدير قِدَمها بالنوع و تعاقب أفرادها أزلاً و أبداً[١٤] توجد لامحالة سلسلة[١٥] غير متناهية مترتّبة[١٦] في الحدوث؛ فيجري البرهان فيها.

و أقول: قوله[١٧] «توجد لامحالة سلسلة غير متناهية مترتّبة[١٨] في الحدوث»[١٩] ممنوع و إنّما يلزم[٢٠] ذلك لو انحصر طريق حدوث النفس[٢١] في الولادة[٢٢]؛ و ليس كذلك؛ فإنّهم

---

١. ج: ـ مطلقاً يستلزم الامور الغير المتناهية.
٢. س: معين.
٣. ج: عدم انطباق الناقصة.
٤. ج: + حينئذٍ.
٥. ج: + من.
٦. م: لايرى.
٧. س، م: ـ الوف أكثر من التي آحادها آحاد.
٨. م: تناهيهما
٩. م: قسم.
١٠. م: الاين.
١١. م: بدايه
١٢. ج، س: ترتيب.
١٣. م: ـ و قيل.
١٤. م: ـ أبدا.
١٥. ج: + منها.
١٦. س: مرتبة.
١٧. م: ـ توجد لا محالة... قوله.
١٨. س: مرتبة.
١٩. س: ـ في الحدوث فيجري... في الحدوث؛ م: ـ في الحدوث.
٢٠. م: ـ يلزم.
٢١. ج: النفوس.
٢٢. م: بالولادة.

يجوّزون /73A/ بأن يكون[۱] بالأدوار بعد الطوفان[۲] كما في آدم ـ عليه السلام ـ و زوجته.

و إن أراد أنّه يلزم ترتّب أزمنة حدوثها فهو مسلّم لكن لايجري فيها[۳] البرهان، لعدم اجتماعها[۴]، كما مرّ.[۵]

أقول: يمكن أن يجاب عن[۶] السؤال بوجهٍ آخر و هو أن يقال: إنّ[۷] البرهان على ما حرّرناه إنّما يجري في الأُمور التي لها ترتّب[۸] في زمان الوجود كما لايخفى على من أتقنه؛ و لايلزم من توقّف[۹] حدوث[۱۰] بعضها[۱۱] على بعضٍ الترتيب[۱۲] في زمان الوجود، لجواز أن تكون علّة الحدوث غير علّة البقاء.

و أيضاً نقول: لو اتّحد وقت الاجتماع و الترتيب كان البرهان ظاهر الجريان؛ و أمّا إذا اختلف الوقتان ففي جريان البرهان تأمّل؛ و الأظهر عدم الجريان[۱۳].

ثمّ في ما نحن فيه يمتنع[۱۴] اتّحاد وقتَي الترتّب[۱۵] و الاجتماع.

المطلب الثاني:[۱۶] الأبعاد متناهية؛ و استدلّوا[۱۷] عليه بوجوهٍ مشهورةٍ[۱۸] منها البرهان السلّمي و تقريره متوقّف على مقدّمات:

الأولى: أنّه لو كانت الأبعاد غير متناهية لصحّ أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لايزال البُعد بينهما يتزايد، كساقَي مثلّثٍ يمتدّان إلى غيرالنهاية.

الثانية:[۱۹] يجوز أن يوجد بينهما أبعاد متزائدة بقدرٍ واحدٍ، مثلاً يكون البُعد الأوّل ذراعاً

---

۱. م: ـ بأن يكون.
۲. م: الطوفانات؛ ج: يجوزون تكون الأبدان بعد الطوفانات بدون ولادة.
۳. س: و.
۴. س: اجتماعهما.
۵. ج: + ثم.
۶. ج: + أصل.
۷. ج، م: ـ إنّ.
۸. ج: التي بينها ترتيب.
۹. م: + حدوثها.
۱۰. س: حدوثهما.
۱۱. س: ـ بعضها.
۱۲. ج: الترتب.
۱۳. ج: جريانه.
۱۴. ج: نمنع؛ م: يمنع.
۱۵. ج: الترتيب.
۱۶. ج، م: + ان.
۱۷. ج، س: استدل.
۱۸. ج، م: + منها ما مرّ و.
۱۹. ج: + انه.

و الثاني زائداً عليه بنصف ذراع و هلمّ جرّاً.

قال الإمام: «ينبغي أن يكون الزيادات بقدر واحد ليكون[۱] البُعد المشتمل عليها غير متناهية[۲]؛ فإنّه لو لم يكن كذلك لم يلزم ذلك» و فيه نظر.

الثالثة: كلّ زيادة توجد فإنّها مع المزيد عليه قد توجد في بُعدٍ واحدٍ؛ فكلّ بُعدٍ أخذته وجدتَ جميع الزيادات موجودة فيه؛ و لمّا كان كلّ واحد من تلك الزيادات موجودة[۳] في بُعد، كانت الزيادات الغير المتناهية موجودة في بُعدٍ؛[۴] فيكون غيرالمتناهي محصوراً بين حاصرين.

و اعتُرض عليه بأنّا لانسلّم أنّه لو كان كلّ واحدة موجودة في بُعد كان المجموع كذلك؛ فإنّ حكم الآحاد غير حكم المجموع.

و أُجيب: بأنّا لانسلّم[۵] كون الكلّ حاصلاً في بُعدٍ معلّلاً[۶] بكون كلّ واحد في بُعد، بل جعلناه معلّلاً بكون[۷] كلّ واحد و كلّ مجموع كذلك.

و أقول: إن أُريد بـ«كلّ مجموع» كلّ مجموع أعمّ منْ أن يكون متناهياً أو غير متناهٍ،[۸] فلانسلّم[۹] أنّه موجود في بُعدٍ و لم يلزم ذلك ممّا ذكرتم؛ و إن أُريد كلّ مجموع متناهٍ[۱۰] فمسلّم، لكن لا يلزم منه المطلوب، لجواز أن يكون للمتناهي غير حكم غير[۱۱] المتناهي.

و قد يقال: لابدّ أن يوجد /73B/ في الفرض المذكور بُعد مشتمل على الزيادات[۱۲] الغير المتناهية؛ لأنّه إن لم يكن في الأبعاد بُعد غير متناهٍ، فكلّ بُعدٍ فُرض يكون نسبته إلى آخر نسبة المتناهي إلى المتناهي[۱۳]، لكنّ نسبة كلّ بُعدٍ إلى بُعدٍ آخرَ نسبة عدد الزيادات إلى عدد الزيادات[۱۴]؛ فيكون نسبة عدد الزيادات إلى عدد الزيادات نسبةَ المتناهي إلى

۱. ج: فيكون.
۲. م: متناه.
۳. م: ـ فيه و لمّا كان... موجودة.
۴. س: ـ في بُعد.
۵. م: لانجعل.
۶. م: ـ معلّلاً.
۷. س: يكون.
۸. س: و غير متناهيه.
۹. س: لانسلم.
۱۰. س: ـ متناه.
۱۱. م: الغير.
۱۲. س: ـ الزيادات.
۱۳. في مخطوطة «س» يمكن أن يقرأ: «المثال»؛ هامش «س»: المتناهي.
۱۴. س ـ الزيادات.

المتناهي؛ فتكون نسبة[١] الزيادات متناهية.

أقول: نسبة عدد زيادات[٢] كلّ[٣] بُعدٍ إلى عدد زيادات بُعدٍ آخرَ نسبة المتناهي إلى المتناهي؛ و نسبة المتناهي إلى غير المتناهي[٤] إنّما هي نسبة عدد زيادات جميع الأبعاد إلى عدد زيادات متناهية.

فإن أردتَ بقولك: «نسبة كلّ بُعدٍ إلى[٥] آخر نسبة عدد الزيادات إلى عدد الزيادات» أنّه نسبة عدد زيادات[٦] جميع الأبعاد إلى عدد زياداته، فلانسلّم أنّه كذلك؛ و لو تمّ ذلك لكان كلّ بُعدٍ غير متناهٍ؛ و إن أردتَ نسبة عدد زيادات ذلك البُعد، فلانسلّم أنّه نسبة المتناهي إلى غير المتناهي.[٧]

و[٨] قال السيّد المحقّق في حاشية شرح حكمة العين: «نسبة مقدار الزيادات الواقعة في بُعد[٩] إلى مقدار الزيادة الأُولىٰ كنسبة عدد[١٠] الأبعاد إلى البُعد الأوّل؛ أعني المشتمل على الزيادة الأُولىٰ و على البُعد الأصلي[١١]؛ مثلاً في البُعد الثاني ذراعان و هو الثالث بالنسبة إلى البُعد الأصلي[١٢]؛ و عدد الأبعاد المشتمل على الزيادات اثنان و نسبتها[١٣] إلى البُعد الأوّل الذي هو واحد بالضعفية؛ و كذلك نسبة الذراعين إلى الذراع الواحد الموجود فيه[١٤] بالضعفية في المقدار و هكذا؛ فإذا صارت عدّة[١٥] الأبعاد المشتملة على الزيادات غير متناهية، يكون نسبته إلى البُعد الأوّل نسبة غير متناهٍ إلى الواحد؛ فلابدّ أن تكون نسبة مقدار الزيادات الواقعة في بُعد واحد إلى مقدار الزيادة الأُولىٰ كذلك؛ فيلزم بُعد غير متناهية بين خطّين و هو المطلوب أو نقول: نسبة عدد الزيادات الواقعة في بُعد بينهما إلى

١. ج: عدد.
٢. م: الزيادات.
٣. س: جميع؛ هامش «س»: كل.
٤. م: ـ و نسبة المتناهي إلى غير المتناهي.
٥. م: + بعد.
٦. م: الزيادات.
٧. ج: غير المتناهي إلى المتناهي.
٨. م: ـ و.
٩. م: + إلى مقدار الزيادات الواقعة في بعد.
١٠. س: عدة.
١١. ج: الاصل.
١٢. ج: الأصل.
١٣. ج: نسبتهما.
١٤. م: و.
١٥. ج: عدد.

الزيادة الأولىٰ كنسبة عدد الأبعاد المشتملة عليها إلى البُعد الأوّل.[١] فثبت[٢] بُعدٌ مشتمل على زيادات نسبتها في العدد إلى الزيادة الأولىٰ نسبة غير متناهٍ إلى الواحد؛ و هو[٣] المرام.

و أيضاً: نسبة الزيادات الواقعة في بُعدٍ واحدٍ بحسب المقدار و العدد إلى الزيادة[٤] الأولىٰ كنسبة الامتدادات الأُول الواقعة بين البُعد الأصلي[٥] و البُعد الاوّل[٦] في المقدار و العدد؛ و يتّم الكلام و تظهر فائدة اعتبار التساوي في الزيادات؛ إذ لولاه لم تكن النسبة محفوظة؛ و لايمكن إثبات مقدار غير متناهٍ بين خطّين.»

ثمّ قال: «والذي يختلج في ذهني أنّه لا حاجة إلى هذا التطويل، بل يكفي أن يقال: عدد الزيادات[٧] المجتمعة في بُعدٍ واحدٍ مساوٍ /74A/ لعدد الزيادات و الأبعاد المشتملة عليها؛ فإذا كانا غير متناهيين كان عدد الزيادات المجتمعة في بُعدٍ[٨] واحدٍ كذلك بالضرورة؛ فلا حاجة إلى التساوي أيضاً.»

و أقول: لايتمّ شيء من هذه الوجوه؛ فإنّه لو وجد بُعدٌ مشتملٌ على الزيادات الغير المتناهية و يكون أجزاء[٩] الأبعاد[١٠] محلاً لاجتماع جميع الزيادات الغير المتناهية،[١١] تمّ[١٢] جميع تلك الوجوه. أمّا إذا لم يكن كذلك، ففي تمامتها[١٣] نظر، بل أنظار. مثلاً في[١٤] الوجه الأوّل نقول: إن أراد بقوله: «يكون نسبته إلى البُعد الأوّل نسبة غير متناهٍ إلى الواحد» أنّ نسبة[١٥] عدد الزيادات المتفرّقة كذلك فهو مسلّم، لكن لايلزم من ذلك[١٦] أن تكون نسبة[١٧] مقدار الزيادات الواقعة في بُعد إلى مقدار الزيادة الأولىٰ كذلك؛ فكيف يلزم بُعدٌ غير متناهٍ بين الخطّين؛ و إن أراد به أنّ[١٨] نسبة عدد الزيادات المجتمعة في بُعدٍ واحدٍ كذلك، فذلك ممنوع.

---

١. س، م: ـ نسبة غير متناهٍ إلى الواحد فلابدّ... الأوّل.
٢. س: فنيت.
٣. ج: فيه.
٤. س: مادة
٥. ج: الاصل.
٦. ج: الاولى
٧. م: الزياد.
٨. س: نور.
٩. ج، م: آحر
١٠. ج، م: + و.
١١. م: ـ الغير المتناهية.
١٢. ج: لتم؛ م: ثم.
١٣. م: نمامها.
١٤. م: أنظار متلاقي.
١٥. م: ـ إلى البُعد... نسبة.
١٦. م: ـ من ذلك.
١٧. م: نسبته.
١٨. س ـ أنّ.

و الحاصل: أنّ نسبة الزيادات الحاصلة في كلّ بُعد إلى الزيادة الأولىٰ[١] نسبة متناهٍ إلى متناهٍ، و لاتناهي عدد الأبعاد؛ و[٢] لايستلزم أن لاتكون[٣] تلك النسبة بتلك الوجه. نعم يستلزم أن تكون نسبة الزيادات المتفرّقة في الأبعاد بوجهٍ آخَرَ؛ و ذلك لايستلزم المطلوب.

ثمّ أقول: قد سنح لي وجه وجيه موجّه يوجّه وجهَ البرهان بوجهٍ خالٍ عن حالٍ أشرت إليه في مرآت الحقائق؛ و يمكن إتمامه بوجهٍ آخَر به[٤] يظهر وجه فرض الزاوية حادّة و التزائد على ما صوّرنا[٥]؛ و ذلك بفرض خطوط غير متناهية خارجة عن مقاطع[٦] الأوتار مع الضلع موازية للضلع[٧] الآخر، ليحصل[٨] السطوح غير متناهية العدّة. فهذا وجه غير خالٍ عن حالٍ، غير أنّه غير مخلٍّ بوجهٍ.

ثمّ أقول: لو اعتبر الزوايا بدل الأبعاد لكان أظهر؛ و فيه[٩] ما فيه ردّاً و إيراداً سؤالاً و جواباً.

ثمّ الأظهر أنّ فرض الزيادات متساوية، لدفع نقض ظاهر يظهر[١٠] بأدنىٰ تأمّلٍ، لا لما اشتهر من الوجوه المذكورة في الكتب؛ فإنّ[١١] في كلّ منها خدش.[١٢]

و إذا عرفتَ الحال في الوجه الأوّل فقِسْ عليه ساير الوجوه.[١٣]

و منها: برهان المسامتة؛ و تقريره أنّه لو كانت الأبعاد غير متناهية لأمكننا فرضُ خطّ غير متناهٍ مع كُرة متحرّكة خرج من مركزها خطّ متناهٍ موازٍ للخطّ الأوّل؛ و لو أمكن ذلك لزال ذلك الخطّ بحركةِ[١٤] الكُرة من الموازاة إلى المسامتة؛ و ذلك يقتضي أن يكون في

---

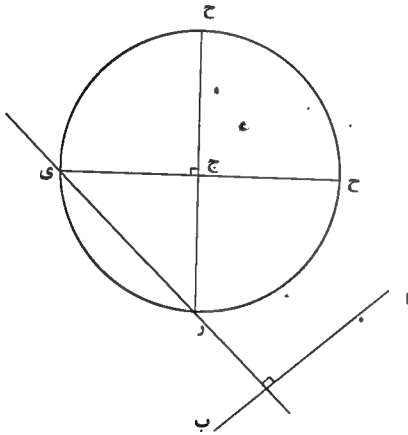
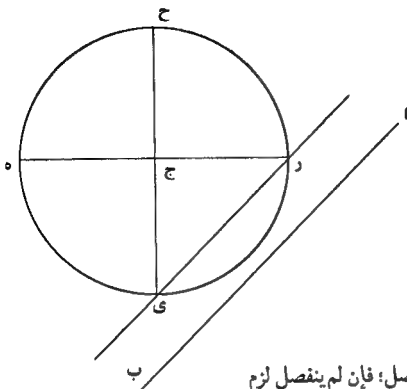
١. ج: الاول.
٢. م: - و.
٣. س، م: يستلزم أن تكون.
٤. س: له.
٥. س: صور.
٦. م: تقاطع.
٧. م: الضلع.
٨. س: يتحصل.
٩. م: منه.
١٠. م: - يظهر.
١١. س: بان.
١٢. ج، م: - ثمّ أقول قد سنح لي... خدش.
١٣. في مخطوطة «م» توجد من «ثمّ أقول قد سنح لي» إلى «خدش» هنا.
١٤. م: لحركة.

الخطّ الغير المتناهي نقطة هي أوّل نقطة المسامتة، لكنّ ذلك محال؛ إذ كلّ /74B/ نقطة تفرض أوّلاً فالمسامتة حاصلة قبلها بنقطةٍ فوقها.

و فيه نظر؛ إذ وجوب وجود نقطةٍ[۱] يكون المسامتة معها أوّلَ المسامتات، ممنوع.

هذا هو التقرير المشهور بين الجمهور؛ ولي في تقرير ذلك[۲] البرهان على هذا المطلب[۳] وجهٌ وجيهٌ لايرد عليه الإيراد المذكور.

فأقول:[۴] لايجوز عدم تناهي الأبعاد؛ لأنّا لو فرضنا خطّاً غير متناهٍ، و فرضنا دائرة و أخرجنا أحد أقطارها إلى غير النهاية مقاطعاً للخطّ المذكور على قوائم يلزم إمّا تلاقي المتوازيين أو انقطاع مسافة غير متناهية[۵] في زمانٍ متناهٍ؛ و كِلاهما محالان.

ولْيكن[۶] لتوضيحه الخطّ الغير المتناهي المفروض أوّلاً خطّ «اب» و الدائرة «ج د ه»، مركزها «ج»؛ و «ح ى» ، «ه ر» القطرين المتقاطعين على قوائم؛ و يخرج «ى ر» قاطعاً لـ «ا ب» على قوائم ممتدّاً إلى[۷] غير النهاية.[۸]

۱. س: النقطه. ۲. م: هذا.
۳. في مخطوطة «س» يمكن أن يقرأ: «الطلق». م: ـ على هذا المطلب. ۴. ج: فنقول.
۵. س: ـ مقاطعاً... غير متناهية. ۶. ج: فليكن. ۷. س، م: ـ قاطعاً... إلى.
۸. س، م: غير المتناهي.

فإذا تحرّك خطّ «ى ر» الغير المتناهي[1] بحركة الدائرة ربع دورٍ صار موازياً لـ«اب» ـ كما لايخفىٰ ـ فقد[2] تحرّك الخطّ الغير المتناهي ـ أعني «ى ر» ـ من المقاطعة إلى الموازاة.

فلايخلو[3] أنّه في تلك الحركة ينفصل عن «اب» أو لاينفصل؛ فإن لم‌ينفصل لزم توازي المتقاطعين؛ و إن انفصل[4] لزم تناهيهما؛[5] لأنّه لاينقطع المسافة الغير المتناهية في الزمان[6] المتناهي؛ و لايتصوّر التطبيق بينهما، ليقال إنّ انفصالهما دفعي.

و يقرب منه ما رأيته[7] بعد ذلك في شرح التلويحات لابن كمونة؛ فإنّه[8] قال بعد تقرير برهان المسامتة: «و فرض خطّين غير متناهيين[9] متقاطعين يكون أحدهما متحرّكاً» و يمكن اقتصار[10] هذا البرهان بأن يقال: لو جاز لا تناهي[11] الأبعاد مع تمام هذه الحركة ليتخلّص أحد هذين[12] الخطّين عن الآخر؛ و التالي[13] باطل.

و بيان ذلك على ما يفهم من سياق[14] كلامه أنّ الانفصال أمر حادث يكون لامحالة عند نقطة معيّنة[15]. فتلك النقطة إن كانت في وسط الخطّ لم‌يكن ما فرضناه انفصالاً انفصالاً[16]؛

---

۱. س، م: ـ خطّ «ى ر» الغير المتناهي.
۲. م: بعد.
۳. س: و لايخلو.
۴. في مخطوطة «س» يمكن أن يقرأ: «انصل».
۵. س: لزم تناهي ما فرض غير متناه تناهيهما.
۶. م: + الغير.
۷. م: + في.
۸. م: و انه.
۹. س: ـ غير متناهيين.
۱۰. س: اقتضاء؛ م: اختصار.
۱۱. ج، م: لانهاية.
۱۲. ج، م: ـ هذين.
۱۳. م: الثاني.
۱۴. ج، م: سابق.
۱۵. م: ـ معيّنه.
۱۶. س، م: ـ انفصالاً.

و إن كانت واقعة في طرفه لزم تناهيه؛ و ظاهر أنّ ذلك غير ما ذكرناه؛ و حمل كلامنا على شرح كلامه بعيد كما يظهر عند التأمّل الصادق.

ثمّ أقول:[۱] يمكن تحرير ما قرّرناه[۲] بوجهٍ آخر هو أنّ المتوازيَين الغير المتناهيَين إذا تحرّك أحدهما إلى أن يقاطع الآخر لزم التناهي بمثل ما أُشير إليه؛ و على هذا يمكن إتمام برهان المسامتة بوجهٍ.[۳]

ثمّ أقول: هذا البرهان على كِلا التقريرين منظورٌ فيه؛ إذ لأحدٍ أن يمنع إمكان حركة خطّ غير متناهٍ بالوجه المذكور؛ و إذا عرفتَ ذلك فَقِسْ عليه البرهان في موازاة خطّ «ح ه» لـ «ا ب»،[۴] ثمّ مقاطعته.[۵] /75A/

فإذا[۶] تقدّم ذلك، فلنرجع إلى ماكنّا بصدده؛ فنقول: <**اعلم أنّ كلّ حادث يستدعي سبباً**[۷] **حادثاً و يعود الكلام إليه**> أي إلى السبب الحادث. <**فينبغي أن يتسلسل إلى غير النهاية أسبابٌ حادثةٌ بحيث لايكون لها مبدأ؛ فإنّ المبدأ الحادث المذكور عائد إليه الكلام**> و السلسلة الغير المتناهية المجتمعة وجود آحادها معاً، محال؛ فلابدّ من سلسلة غير متناهية لايجتمع آحادها و لاينقطع وَ إلّا لعاد[۸] الكلامُ إلى[۹] حادث بعد الانقطاع؛ فينبغي أن يكون[۱۰] في الوجود حادث متجدّد لاينقطع[۱۱] <**و الأمر الواجب التجدّد**> **بمهيّته**[۱۲] **إنّما** <**هو الحركة**> و الحركة أيضاً قد تكون منقطعة؛ فيجب وجود حركةٍ لاتنقطع. <**والذي يصحّ أن لاينقطع من الحركات الدورية المستمرّة التي تصلح أن يكون سبباً للحوادث و لاتنصرم**[۱۳] **هو ما للأفلاك.**> فإنّ للحركات المستقيمة حدّاً؛ إذ وجود البرازخ[۱۴] الغير المتناهية غير ممكن؛ فلابدّ أن تكون الحركة الغير المنقطعة دورية؛ و ذلك لايكون إلّا للأفلاك.

---

۱. س: + و.
۲. س: قررنا.
۳. ج: ـ ثمّ أقول... بوجهٍ.
۴. س، م: خط ح ه لان.
۵. س، م: + بعد الموازاه.
۶. ج، م: و إذا.
۷. م: شيا.
۸. م: لاينقطع و الانعاد.
۹. ج: + اول.
۱۰. م: + في أن يكون.
۱۱. م: و ينتهي لامحالة إلى مايجب فيه التجدد و التعاقب لذاته.
۱۲. ج: المهية.
۱۳. ج: لايتصرّم؛ س: + و.
۱۴. س، م: البرازخ.

و استدلّ على ذلك في الإشراق و قال: «البرزخ لايتحرّك بطبعه إلّا لفقد ملائم؛ فإذا وصل إليه وقف حتّى إذا كان البرزخ معه جميع ما يلائمه؛ و يترجّح وجوده له لايتحرّك؛ و القسريات من الحركات إمّا من الطبع أو من الإرادة؛ و ستعلم أنّ ما تحت[١] فلك القمر ممّا يمكن أن يكون له حركة إرادية لايحتمل الحركة الدائمة؛ و لا بقاء لبرزخه[٢] دائماً لوجوب تحلّل[٣] هذه التراكيب[٤] العنصرية؛ فلجميع[٥] ما تحت الأفلاك مقطّع[٦] غير الأفلاك.[٧]» [١٢٣]

قال الشارح: «الحركة المستقيمة إمّا طبيعية أو قسرية أو إرادية؛ فإن كانت طبيعية يجب[٨] انقطاعها عند الوصول؛ و إن كانت قسرية فلايمكن إلّا في العنصريات؛ إذ لا قاسر في الأفلاك كما تقرّر عندهم؛ و ذلك القسر إمّا عن طبع القاسر أو إرادية؛ فإن كانت الأوّل فيجب[٩] انقطاعها عند وصول القاسر إلى حيّزه الطبيعي؛ و إن كان الثاني فيجب انقطاعها؛ لأنّ ما تحت فلك القمر ممّا يمكن أن يكون له حركة إرادية ـ أعني أنواع الحيوان ـ لايحتمل الدوام، لتوقّف أفعالها على الأبدان؛ و لا دوام لتلك الأبدان، لوجوب تحلّل التراكيب[١٠] العنصرية؛ كذا في الإشراق و شرحه.»

ثمّ قال: «و أقول: هذا إنّما يتمّ إذا كان القاسر جسماً متحرّكاً يحرّك المقسور مع حركته؛ و هو غير لازم أصلاً. فإنّ ضرورة /75B/ امتناع الخلأ تقسر[١١] الأجسام في حركاتها كما في القارورة إذا مصّت وكبّت على الماء[١٢]؛ و أيضاً[١٣] الإنسان يرمي الحجر إلى فوق[١٤]، و تنتهي حركة يده، والحجر بعد متحرّك.»

و أقول: إنّه قاصر مقصّر في الإيراد و الردّ. أمّا التقصير في الإيراد[١٥] فلأنّه ما نقل[١٦] تمام

---

١. س: بحث؛ م: يحب.
٢. ج: البرزخه؛ س، م: للبرزخه.
٣. س: محال؛ ج، م: تحليل.
٤. س: التركيب.
٥. س، م: فجميع.
٦. س، م: منقطع.
٧. ج: مقطع فهى للافلاك.
٨. ج: فيجب.
٩. م: يجب.
١٠. س: التركيب.
١١. م: مصير.
١٢. س: الملأ.
١٣. ج: ـ إذا مصّت... أيضاً.
١٤. ج: ـ إلى فوق.
١٥. س: المادة؛ هامش «س»: الايراد.
١٦. م: يقبل.

الكلام، و قرّر[١] ما نقله تقريراً مختلّ النظام؛ فإنّه قسّم أوّلاً الحركة إلى الطبيعية و القسرية و الإرادية، ثمّ[٢] الحركة القسرية[٣] بقسمَيه[٤] و الطبيعية و ما يعرض؛ فالإرادية للقسم[٥] الثالث؛ و أورد في بيان القسم الثالث غير متعرّض لإبطاله؛ فإنّ المصنّف على ما أشرنا إليه أوّلاً ذهب[٦] إلى وجوب انقطاع الحركات[٧] المستقيمة، و امتناع استمرارها بالنفاد و[٨] لا بالبرهان الدالّ على[٩] وجوب السكون بين حركتين مستقيمتين، بل لما نقلنا عنه آنفاً؛ و حاصله أنّ الحركة المستقيمة[١٠] إمّا طبيعية أو قسرية أو إرادية؛ و الانقطاع في كلّ منها لازم؛ أمّا وجوب الانقطاع في الحركة الطبيعية[١١] فلأنّ المتحرّك بالطبع إذا وصل إلى ما يطلبه سكن؛ و قوله: «البرزخ» إلى قوله: «لايتحرّك» إشارة إليه.

و قطب المحقّقين في شرح الإشراق جعل قوله: «و القسريات من الحركات إمّا من الطبع أو[١٢] من الإرادة» [١٢٤] إشارةً إلى بيان وجوب انقطاع الحركة المستقيمة القسرية[١٣] ـ أعني القسم الثالث ـ و قال في شرح هذا القول: «إنّ ذلك إنّما يتصوّر في العنصريات؛ إذ لا قاسر في العلويات؛ و كلّ واحد من قسمَي القسري الحاصل من الطبع و الإرادة.

بيانه: أمّا الأوّل، فيتناهي[١٤] الحركات؛ لأنّها لايتجاوز[١٥] المركز و المحيط[١٦] بالزق[١٧] المنفوخ المسكن تحت الماء الموضوع عليه حجر صغير يحرّكه[١٨] الهواء معه قسراً إلى الفوق[١٩] أو فوق الماء الموضوع[٢٠] عليه حجر عظيم يحرّكه[٢١] الهواء معه قسراً إلى تحت؛ و أمّا الثاني فلما سيجيء في القسم الثالث.

---

١. م: فور.
٢. م: ـ الحركة إلى... ثمّ.
٣. س: ـ القسرية.
٤. م: بتقسيمه.
٥. م: للايراديه المقسم.
٦. م: اشار.
٧. م: + الارادية.
٨. س: بالنفاده؛ م: بالتعاود.
٩. س: عليه.
١٠. س: ـ بل لما... المستقيمة.
١١. م: الارادية.
١٢. م: ـ من الطبع أو.
١٣. م: ـ القسرية.
١٤. م: فتناهي.
١٥. س، م: + و.
١٦. س: + و.
١٧. م: الزقّ.
١٨. س: يحرك.
١٩. م: فوق.
٢٠. م: العظيم.
٢١. س: يحرك.

و جعل قوله: «و سيعلم أنّ ما تحت فلك القمر» ـ إلى آخره ـ إشارةً إلى بيان امتناع القسم الثالث ـ أي كون الحركة[١] الإرادية المستقيمة سرمدية[٢] ـ إذ الحركة الواحدة السرمدية الحافظة للزمان لو كانت مستقيمة إرادية لكانت مخصوصة بما دون فلك القمر من العنصريات؛ فيجب أن يكون فيها جسم سرمدي يتحرّك بها و إلّا لم تكن الحركة واحدة، ضرورةَ اختلاف الحركة باختلاف[٣] المتحرّك لكنّ[٤] الحركة الحافظة للزمان واحدة، لما تقرّر[٥] في موضعه؛ و وجود الجسم المتحرّك بالإرادة في العالم العنصري السرمدي ممتنع، لانحصار[٦] ذلك في المركّبات، و وجوب تحلّل تراكيبها.

و لا يذهب عليك أنّ هذا الدليل كما يدلّ على امتناع القسم /76A/ الثالث ـ أعني كون الحركة المستقيمة الإرادية سرمدية[٧] ـ يدلّ على امتناع القسم الثاني من[٨] باقي[٩] الأقسام ـ أعني كون الحركة السرمدية[١٠] الحاصلة من إرادة ـ إذ الحركة السرمدية القسرية الواحدة الحاصلة من الإرادة لا بدّ لها من محرّك[١١] سرمدي؛ و لا شيء من الحركات العنصرية بسرمديٍ. نعم يبقى على هذا الدليل أنّه لم يتبيّن بعد امتناع كون جسم بسيط كقطعةٍ من العناصر متحرّكاً دائماً في حيّزه أو غير حيّزه حركة قسرية مستقيمة حاصلة من إرادة؛ فإنّ اختلاف المتحرّك في الحركة القسرية لا يوجب تعدّد[١٢] وجوبِ كون الحركة الحافظة للزمان أبدية.

هذا تقرير خلاصة الدليل على ما يفهم من كلامه و ما يرد عليه ممّا سنح لي في بادئ النظر؛ و كأنّي أشرتُ إلى جواب الإيراد في موضعه؛ و بهذا ظهر أنّ الشارح الخارج في الإيراد[١٣] مقصّر.

---

١. س: ـ الحركة. ٢. س: السرمدية. ٣. م: ـ الحركة باختلاف.
٤. م: تكن. ٥. م: + عندهم. ٦. م: + عندهم.
٧. س: السرمدية. ٨. م: في. ٩. س: الثاني فباقي؛ م: باب.
١٠. س: ـ السرمدية. ١١. م: متحرك. ١٢. م: بعد.
١٣. س: ـ في الإيراد.

و أمّا تقصيره و قصوره في الردّ فلأنّه حسب[۱] هذا الدليل إنّما يتمّ جَريُه[۲] في القسم الثاني من[۳] باقي الأقسام إذا كان القاسر جسماً متحرّكاً يحرّك[۴] المقسور في حركته؛ و قد دريتَ من تقريرنا أنّه لايتوقّف عليه أصلاً؛ و لعلّه توهّم ذلك للمناقشة الموردة في شرح الإشراق على أنّ[۵] الزمان سرمدي على رأيهم. فيجب أن يكون الحركة الحافظة له أيضاً كذلك[۶] سرمدية[۷] أزلية أبدية و التحرّك الحاصل من قسر المركّبات[۸] الحادثة و إن صحّ بقاؤه أبداً كما توهّمه[۹] الشارح، لكن لايجوز حصوله أبداً مع[۱۰] امتناع مقسورية طبيعة واحدة من قاسر واحد[۱۱] مشهور بين الجمهور.

اللّهمّ! إلّا أن يقال: لانسلّم أنّ الحركة الحافظة للزمان يجب أن يكون لموضوعٍ واحدٍ من قاسرٍ واحدٍ.[۱۲]

ثمّ قال: «و ليت شعري لِمَ لم‌يستند[۱۳] وجوب انقطاعها إلى وجوب الاستحالة في بسائط[۱۴] العناصر و وجوب الانحلال في المركّبات؟! فليس في العنصريات جسم واحد دائم[۱۵] يقبل الحركة[۱۶] الدائمة.

ثمّ يبقي عليه أنّه لِمَ لايجوز أن تتّصل الحركات المستقيمة بالأشخاص المتعاقبة؛ و هذا مشترك بين الوجهين.»

و أقول: فيه بحث[۱۷]:

أمّا أوّلاً: فلأنّا لانسلّم وجوب الاستحالة المستلزمة لوجوب الانقطاع في البسائط.

---

۱. م: + ان.
۲. م: جزئه.
۳. م: دون.
۴. س: لحركه؛ م: بحركه.
۵. ج: -إنّه قاصر... على أنّ.
۶. ج: + أي.
۷. ح: + دائمية.
۸. ج: الحيوانات.
۹. م: توهم.
۱۰. ح: حصوله اوّلا يملى ان.
۱۱. ج: + أبداً؛ م: - واحد.
۱۲. م: + و قد سلم اندفاعه بما ذكره بعض المحققين من أنّ الزمان واحد؛ فيجب استناده إلى ما هو مثله في الاتّصال الوحداني.
۱۳. س: لم‌يسند.
۱۴. س: بساطه.
۱۵. م: + دائم.
۱۶. ج: + المستقيمة.
۱۷. ج: بحث.

و أمّا ثانياً: فلما ثبت في موضعه من أنّ مثل هذا التسلسل في الحركة التي تصلح للحوادث[1] محال؛ و لعلّك تجد في هذا الكتاب إشارة إلى ذلك و إن اشتهر[2] خلافه.

و أمّا ثالثاً: فلما مرّ غير مرّةٍ.[3] <و هي> أي الحركة الدورية الفلكية <سبب[4] الحوادث[5] التي في عالمنا> هذا[6]؛ و ذلك بأنّها توجب أوضاعاً بين الأجرام السماوية و بينها و بين /76B/ الأجسام الأرضية؛ فيعدّ تلك الأوضاعُ الموادَّ العنصريةَ لقبول الفيض الإلهي؛ فيحدث ما يحدث[7] من الحوادث.

ثمّ إنّه لمّا كانت الحركة من الأُمور الممكنة أراد أن يشير إلى علّتها، فقال: <و إذا لم‌يتغيّر الفاعل الأوّل؛ فلايكون سبباً للحركات الحادثة[8] > بل الأوّل بتوسّط الحركات الحادثة سبب للحادث من الحركات[9]؛ فلادور؛[10] <فلولا حركات الأفلاك> الحادثة <ما يصحّ حدوثُ حادثٍ> أصلاً، حركةً كان الحادث أو غيرها على ما[11] سيجيء؛[12] <و تلك الحركات> أي حركات الأفلاك <ليست طبيعية؛ فإنّ الفلك يفارق كلّ نقطةٍ قصدها> قبل الحركة[13] التي قصدها بها؛ و فيه نظر.

<و المتحرّك طبعاً إذا وصل إلى حيث قصد، وقف؛ إذ لايهرب بالطبع[14] عن مطلوبه بالطبع؛ و لايمكن أن تكون قسرية.>

قيل: لأنّه لوكانت قسرية لكانت على موافقة القاسر؛ و كانت الحركات[15] متّفقة في الجهات و السرعة و البطؤ، و ليس كذلك على ما يشهد به الارصاد.

و أقول: فساده ظاهر؛ و اشتراكهما في المقسورية لايوجب اتّفاقاً في الحركة؛ و لِمَ

---

١. ج: ـ في الحركة التي تصلح للحوادث. ٢. م: المشتهر.
٣. ج: ـ و أمّا ثالثاً فلما مرّ غير مرّة. ٤. س: لسبب. ٥. ج: ـ و أمّا ثالثاً فلما مرّ غير مرّة.
٦. س: لسبب. ٧. م: فبعد. ٨. ج: الحادثات.
٩. م: ـ سبب للحادث من الحركات. ١٠. ج: ـ من الحركات فلادور.
١١. م: غيرها كما. ١٢. ج: ـ أصلاً حركةً... سيجيء. ١٣. س، م: قيل بالحركه.
١٤. م: طبعا. ١٥. س: الحركة.

لايجوز أن يكون مقسورة من قواسر مختلفة أو من قاسر واحد يختلف[۱] قسره فيها[۲]، لاختلافهما[۳].[۴]

و قيل: لأنّه قد ثبت أنّ ما لا مبدأ ميل طبيعي فيه لايقبل الحركة القسرية؛ و ثبت أيضاً أنّ الأفلاك ليس فيها مبدأ ميل طبيعي؛ لأنّها لايقبل الميل المستقيم؛ و الميل الطبيعي لايكون إلّا مستقيماً بمثل ما مرّ؛[۵] و لأنّ الطبيعة يقتضي الحصول في الحيّز الطبيعي على أقرب الطرق[۶]؛ و هو الخطّ المستقيم.»

و أقول: إنّ الذي ادّعاه القوم أنّ الحركة المستديرة لاتكون طبيعية، لاستلزامه كون المطلوب بالطبع مهروباً بالطبع؛ و ما ادّعوا أنّ الميل المستدير لايكون طبيعياً و لايلزم ذلك ممّا ادّعوه و يثبتونه في الحركة؛ إذ مجرّد الميل لايستلزم الطلب و الهرب؛ فإنّ من الجائز أن تكون الطبيعة مقتضية لميلٍ مستديرٍ؛ و يكون ذلك الميل الطبيعي آلةً لنفسٍ من بدنه يكون بإرادته علّة لحركةٍ مستديرةٍ؛ فيكون الميل المستدير الطبيعي بانضمام إرادته إليه مقتضياً لحركةٍ مستديرةٍ؛ فتكون الحركة المستديرة إرادية و الميل طبيعياً

و لانسلّم وجوب كلّ ميل طبيعي لطلب أمر طبيعي أو هرب طبيعي؛ والقوم بيّنوا ذلك في الحركة، فقالوا: الحركة الطبيعية يجب أن يكون لحصول أمر طبيعي؛ لأنّها لاتكون بذاتها مقصودة للطبيعة[۷]؛ إذ حقيقتها التأدّي /77A/ إلى الغير؛ و هي كمال أوّل مؤدّية[۸] إلى كمال ثانٍ؛ و أمّا الميل فلم يبيّن[۹] امتناع كونها لذاتها مقصودة للطبيعة؛ فلِمَ لايجوز أن تقتضي طبيعته[۱۰] ميلاً مستديراً لذاته لا لترتّب أمرٍ آخر إليه.

فالدليل الذي أورده الشارح حيث قال: «لأنّ الطبيعة تقتضي الحصول في الحيّز[۱۱] على

---

۱. س: يخلف؛ م: مختلف.
۲. س: فيهما.
۳. م: لاختلافها.
۴. ح: ـ و أقول فساده ظاهر... لاختلافهما.
۵. م: مستقيماً لما مر.
۶. م: الطرف.
۷. م: للطبيعية.
۸. م: يوديه.
۹. م: يتبين.
۱۰. س: + و لم؛ م: طبيعة.
۱۱. م: الخيل.

أقرب الطرق؛ و هو الخطّ المستقيم» ليس ممّا يدلّ على الدعوىٰ؛ فإنّا لانسلّم أنّ الميل[١] المستدير يقتضيه[٢] الطبيعة، للحصول[٣] في الحيّز حتّى يلزم كونها على أقرب الطرق؛ و لانسلّم أيضاً أنّ كلّ ميل تقتضيه الطبيعة لابدّ و أن يكون للحصول[٤] في الحيّز أو الوضع؛ و لِمَ لايجوز أن يكون طبيعة جسم مريد مستدير مقتضياً لميلٍ[٥] مستديرٍ مستلزمٍ لإرادة حركةٍ مستديرةٍ يكون ذلك الميل آلة للمريد في حدوث الحركة المستديرة بالإرادة.[٦]

«و قيل: لأنّ القسر[٧] شرّ؛ و لا شرّ في الأفلاك.[٨]»

أقول: لانسلّم أنّ القسر شرّ.

فإن قيل: القسر إعدام ميل[٩] الطبيعة؛ و العدم شرّ.

قلتُ: بل هي[١٠] إيجاد فعل القاسر في[١١] طبيعة المقسور؛ والوجه بيّن؛ على أنّا لانسلّم أنّ فعل الطبيعة ينعدم مطلقاً عند فعل القاسر.[١٢]

و أورد على الدليل[١٣] الثاني «أنّ[١٤] دليل المقدّمة الأولىٰ ـ كما ذكره ـ بعد تسليم مقدّماته إنّما يدلّ على أنّ ما ليس في ذاته ميل مستقيم[١٥] لايقبل الحركة القسرية.

ثمّ الثابت بالدليل أنّ الأفلاك ليس فيها مبدأ ميل مستقيم؛ و لايلزم من ذلك أن لايكون فيها مبدأ ميل، لجواز أن يكون فيها مبدأ ميل[١٦] مستدير.[١٧]»

و قال الشارح: «يمكن أن يجاب بأنّ الميل المعاوق[١٨] إمّا أن يكون مستقيماً؛ و قد بيّن[١٩] استحالته مع أنّ المستقيم لايعاوق المستدير أصلاً أو مستديراً آخر؛ و هذا أيضاً باطل[٢٠]؛

---

١. س: المثل. ٢. س: مقتضيه؛ م: يقتضي. ٣. س: الحصول.
٤. س، م: الحصول. ٥. م: + طبيعي.
٦. ج: ـ و أقول إنّ الذي ادّعاه القوم... بالارادة. ٧. ج: القسرية.
٨. س: لا شر لافلاك. ٩. س: مثل. ١٠. م: ـ هي.
١١. م: بل. ١٢. ج: ـ أقول لانسلّم أنّ القسر... القاسر.
١٣. ج، س: ـ الدليل. ١٤. م: أين. ١٥. ج: ـ مستقيم.
١٦. س: مثل. ١٧. ج: + آخر. ١٨. س، م: المفارق.
١٩. م: تبين. ٢٠. م: ممنوع.

لأنّه قد ثبت أنّ الطبيعة لاتقتضي[۱] المستدير.[۲]»

و أقول: الحمد اللّه الذي[۳] أجرى على لسانه حقّاً حيث قال: «إمّا أن يكون مستقيماً و قد بيّن[۴] استحالته»[۵] و سبحان اللّه[۶] الذي ما أجرى على لسانه حقّاً إلّا و قد سلّط عليه شيطان نفسه تعقّب[۷] ذلك الحقّ باطلاً؛[۸] و لذلك قال بعد ذلك: «مع أنّ المستقيم لايعاوق المستدير» فإنّه ممنوع؛ و كذا قوله: «و قد ثبت أنّ الطبيعة لاتقتضى المستدير» فإنّه أيضاً ممنوع؛ و[۹] كما عرفتَ آنفاً مبنيّ على عدم التميّز بين الميل و الحركة.[۱۰]

ثمّ قال: «و أقول: لو كانت حركتها قسرية، فإن كان القسر دائماً[۱۱] يلزم تعطيل الطبيعة عن فعلها؛ و إن ارتفع في الجملة لزم انقطاع الحركة الحافظة للزمان.»

و أقول: هذا باطل، لجواز أن يكون للطبيعة معاوق؛[۱۲] فلايلزم التـعطيل[۱۳]؛ و إن أراد بالتعطيل عدم /77B/صدور[۱۴] فعلٍ عن[۱۵] مجرّد الطبيعة، لاستحال[۱۶] التعطيل بذلك المعنى.

و إذ قد ظهر أنّ حركات الأفلاك لايجوز أن تكون طبيعية و لا قسرية، <فليس إلّا أن تكون[۱۷] إرادية.>

۱. ج: + الميل.
۲. م: + أصلا.
۳. س: ـ الذي.
۴. م: تبين.
۵. ج: ـ حيث قال... استحالته.
۶. م: ـ اللّه.
۷. س: بعقبه.
۸. ج: حقاً إلّا و عقبه شيطان نفسه باطلاً.
۹. م: ـ و.
۱۰. ج: ـ مع أنّ المستقيم.... الحركة.
۱۱. م: ـ دائماً.
۱۲. ج: الطبيعة معاوقاً.
۱۳. س: المحذور؛ م: ـ التعطيل.
۱۴. ج: صدق.
۱۵. م: ان.
۱۶. ج: فاستحاله؛ م: لاستحاله.
۱۷. ج: أنّ حركته؛ م: + حركاتها.

فصل[1]

[في إثبات النفوس و العقول للأفلاك]

<مفيض[2] حركة[3] الفلك نفسه؛ فتحريكها> أي تحريك النفس <لتحرّك[4]> أي لكون[5] <جرم الفلك متحرّكاً بمحرّكٍ[6] اختياريٍ.> فالتحرّك غاية للتحريك و هما متغائران؛ فلا مسامحة؛ <و تحرّك جرم الفلك بتحريكها تحرّكٌ قسريٌ،> أي تحرّكٌ[7] مخالفٌ لمقتضى طبعه[8]؛ فإنّ القسر قد يطلق على هذا المعنى.

ثمّ[9] لمّا لم‌يكن هذا الحكم على إطلاقه صحيحاً، فصّله و قال[10]: <فإن أخذنا جرم الفلك شيئاً> تكون صورته[11] و مهيّته التي[12] بها[13] هو ما هو أمراً <على‌حدة> غير نفسه، <و نفسه شيئاً> آخر[14] <على‌حدة،> فيتخالف مقتضياتهما[15]؛ فحركتها بتحريك[16]

---

١. ج: الفصل الاول. ٢. س: مقتضي؛ م: مقبض. ٣. م: حركته.
٤. م: لتحركه. ٥. م: يكون. ٦. م: تحريك.
٧. ج: تسخيري. ٨. س، م: طبيعه. ٩. ج: ـ ثمّ.
١٠. م: فقال. ١١. ج: ـ ثمّ. ١٢. م: فقال.
١٣. س: انها ١٤. م: ـ آخر. ١٥. م: مقتضاهما.
١٦. م: يتحرك.

نفسها القاهرة[۱] المزعجة[۲] لها؛[۳] <فتكون حركتها قسرية> بالتفسير الذي مرّ، لا بالمعنى المشهور.

<و إن أخذناهما> أي صورته و نفسه معاً[۴] <شيئاً واحداً> حتّى يكون مقتضياته مقتضيات نفسه بعينه <فحركته حركة إرادية> أي[۵] لا تسخيرية زجرية.

و للشارح[۶] الجليل في هذا المقام إشكالات أوّلها في قول المصنّف: «فتحريكها لتحرّكه» فحكم بالمسامحة و يحكم بأنّ المعنى فتحريكها لجرم[۷] الفلك المتحرك.

أقول: جوابه أنّ اللام[۸] للغاية أو بمعنى عند أو للتعليل[۹].

و على[۱۰] الأوّل: ـ كما أُشير إليه أوّلاً ـ معناه تحريك النفس لغايةٍ[۱۱] ينتهي إليه؛ و فائدته[۱۲] هي تحرّك جرم الفلك.

و على الثاني: تفسيره تحريك النفس عند تحرّك جرم[۱۳] الفلك؛ و على الوجهين ـ بل الوجوه ـ لا يكون مسامحة؛ و لكلٍّ فائدة بخلاف المسامحة التي ارتكبها؛ فإنّها[۱۴] يؤدّي إلى ارتكاب مسامحةٍ أُخرىٰ[۱۵] في المعنى.

و ثانيها وجه كون حركة الجرم[۱۶] قسرية، حيث قال: «هذا تحقيقٌ لم أعثر عليه في كلام غيره؛ و لا يرجع إلى حقيقة حكمية؛ لأنّ مثله جارٍ في الحركات الطبيعية بأن يقال: إذا اعتبر جرم الأرض مثلاً[۱۷] على حدة و صورته النوعية شيئاً على حدة تكون حركتها قسرية، لخروج مبدئها عن المتحرّك لا سيّما على ما ذهب إليه المصنّف من كون الصور[۱۸] النوعية أعراضاً قائمةً بالجسم الذي هو الجوهر الممتدّ المعلوم في بادئ الرأي؛ فإنّ ذات

---

۱. ج: الزاجرة؛ م: القاسره.
۲. س: المرعجه؛ م: المرجحه.
۳. ج: + حينئذٍ؛ س: لماتى.
۴. ج: ـ معاً.
۵. ج: ـ أي
۶. س: للسير؛ م: الشارح.
۷. س: بحرم
۸. م: اللازم.
۹. م: للتقليل.
۱۰. م: عفى.
۱۱. م: بعاية.
۱۲. م: فايدة.
۱۳. س: الحرم.
۱۴. س: فان؛ م: فانه.
۱۵. م: مسامحات أُخر.
۱۶. م: المجرم.
۱۷. م: ـ مثلاً.
۱۸. م: الصوره.

الجسم حينئذٍ متقوّم بدونها؛ و إنّما يتحصّل بانضمامها أنواعُ الأجسام من الأرض والماء و غيرها.

ثمّ على ما ذكره يكون[۱] ذلك القسر دائماً و[۲] تكون تلك الحركة القسرية بدون الميل المعاوق؛ و كِلاهما خلاف ما أطبق عليه الحكماء. /78A/ ثمّ إذا ساغ ذلك فلِمَ لايجوز أن يكون لقاسرٍ[۳] آخر غير نفسه؛ فلايكون إرادية.»

أقول: جوابه أنّ لجرم الفلك ـ على ما حكم به الحكماء ـ صورة نوعية[۴] منطبعة فيه؛ و هي جوهر ـ على رأي المشّائين ـ عرض على قول المصنّف ـ و تلك الصورة طبيعة و طباعه و النفس و إن تعلّقت بالجسم لايكون طبيعة له؛ إذ طبيعة الشيء منطبعة فيه؛ و كذا الطباع و الطبيعة المنطبعة[۵] الفلكية لايقتضي[۶] حركة دورية، بل يمتنع اقتضائها[۷]، كما مرّ؛ فإذا حرّك النفس المجرّدة جرم الفلك كانت حركته من مبدأ لم‌يكن فيه؛ فتكون قسرية بوجهٍ، لما قرّروه من أنّ مبدأ[۸] الحركة إن لم‌يكن في المتحرّك فالحركة[۹] عرضية أو قسرية، لكنّها ليست عرضية فهي قسرية بهذا الوجه؛ و إن لم‌يكن قسرية بوجهٍ آخرَ هو أنّها حركة مضادّة لحركةٍ هي مقتضى طبيعته[۱۰].

هذا إن اعتُبر أنّ النفس المحرّكة مجرّدة و غير منطبعة[۱۱] في الجرم؛ و إن لم‌يعتبر تجرّدها، بل اعتُبر منطبعة ـ على ما ذهب إليه قدماء[۱۲] المشّائين و أنكر عليهم الشيخ ـ كانت الحركة إرادية لهما؛ و على الأوّل إرادية للنفس قسرية للجرم.

ثمّ لايخفىٰ أنّه على تقدير التجرّد يمكن توجيه الإرادة[۱۳] مطلقاً بوجهٍ أُشير إليه؛ فلاتغفل.

---

۱. م: ـ يكون.
۲. س: القسر و انما.
۳. م: القاسر.
۴. م: طبيعية.
۵. م: المنطبقه.
۶. س: ـ يقتضي؛ م: لايقتض.
۷. م: اقتصارها.
۸. س: مقدار.
۹. م: و الحركة.
۱۰. م: طبعه.
۱۱. م: منطبقه.
۱۲. م: ـ قدماء.
۱۳. س: الارادية؛ م: + به.

فإن قلتَ: النفوس الإنسانية مجرّدة؛ فعلىٰ[۱] ما قررّتم أوّلاً تكون الحركات النفسانية الإنسانية[۲] قسرية.

قلتُ: إنّ تلك الحركات ليست ممّا يصدر[۳] عن طبائعهم؛ فهي إرادية، لصدورها عن مبادٍ في المتحرّك بإرادته[۴]؛ و لايضرّ أن تكون لها مبادٍ بعيدةٍ خارجةٍ.

و مزيد توضيح الكلام في المرام أنّ الحركة الوضعية الدورية الفلكية يمتنع صدورها عن الفلك بطباعها و طبيعتها المنطبعة؛ فإذا صدرت عن خارج قاهر قاسر زاجر لم‌يكن مقتضى طباعها و طبيعته المنطبعة[۵]؛ فتلك الحركة لهذه الخصيصة و اعتبار هذه الدقيقة و النكتة اللطيفة سمّيت قسرية تعميماً أو توسّعاً؛ و ليست حركات الحيوانات بالإرادات كذلك، حيث لاامتناع في طباعها.

فإن قلتَ: لو تحرّك إنسان دوراً كانت حركته هذه قسرية.

قلتُ: على تقدير تسليم تحقّق المقدّم فبطلان التالي[۶] ممنوع؛ و لايلزم من[۷] قسرية خصوصية بوجهٍ قسريةُ غيرها بغيره[۸]؛ فقول الشارح: «و لايرجع إلى حقيقة[۹] حكمية» ممنوع؛ و كذا قوله: «جريانه في الحركات الطبيعية» غير مسلّم؛ إذ مبادئ تلك الحركات في المتحرّك؛ و لعلّ منشأ اشتباهه و التباسه[۱۰] أنّه لم‌يفرّق بين كون مبدأ الحركة خارجاً عن المتحرّك بمعنى أنّه لم‌يكن فيه و بين كونه خارجاً عنه بمعنى /78B/ أنّه لم‌يكن عينه و لا جزئه؛ و مثله وقع عليه في السماع و الرقص[۱۱] على ما ستسمعه[۱۲].

و ثالثها: أنّه يلزم دوام القسر.

و أقول: جوابه أنّ القسر الممتنع[۱۳] دوامه هو القسر بوجهٍ آخَر، لا بهذا الوجه.

---

۱. س: فعلم.
۲. م: الاراديه.
۳. س: لايصدر.
۴. م: باراده.
۵. م: المنطبقه
۶. م: اولى.
۷. م: ـ من.
۸. م: ـ بغيره.
۹. م: حقيقنه.
۱۰. م: الثانيه
۱۱. م: الرفض.
۱۲. م: يسمعه.
۱۳. س: الممنوع

ثمّ في هذا المبحث.مباحثة أُخرىٰ بها يظهر تفسير المتن بوجهٍ آخرَ هي أنّ المشّائين ذهبوا إلى أنّ الحركة الجزئية[١] الفلكية لايصدر إلّا بإرادةٍ[٢] جزئيةٍ مستلزمةٍ لقوّةٍ جزئيةٍ و قوّةٍ[٣] محرّكةٍ[٤] جسميةٍ؛ و صاحب الإشراق يخالفهم؛ فيجوّز صدور الحركة الجزئية عن النفس المجرّدة بدون قوّه جسمية؛ فعلىٰ رأيه لايحتاج النفس في تحريك الجسم إلى القوّة الجسمية المدركة و لا إلى القوّة الجزئية المحرّكة؛ و على هذا تكون الحركة الحاصلة في الجرم من النفس أشدّ[٥] مناسبةً للقسر.

ثمّ أقول: يمكن توجيه المتن بوجهٍ غير مخالف لشيءٍ من ظواهر آراء الحكماء الإشراقيّين[٦] منهم و المشّائين؛ و ذلك أنّ المتأخّرين عن آخرهم قرّروا أنّ الحركة غير قائمة بالمتحرّك بالعرض، بل المتحرّك بالعرض متحرّك بحركةٍ قائمةٍ بالمتحرّك بالذات. ثمّ جرم الفلك قد يتحرّك بتحريك نفسٍ تعلّقت به كالتاسع بنفسه، و قد يتحرّك بتحريك نفسٍ[٧] تعلّقت بغيره كالثامن بنفس التاسع؛ و حينئذٍ إن لم‌يقم بالمتحرّك تلك الحركة كانت الحركة عرضية؛ و إن قامت كانت قسرية.

و المصنّف حيث حكم بقيام الحركة بالوجهين[٨] بأكثر الأفلاك أشار إلى أنّ تحريك النفس للجرم إرادي إن كانت النفس متعلّقة بذلك الجرم؛ و قسري إن لم‌يتعلّق[٩] به وقام به منها حركة.

و بعد هذا لايخفىٰ تطبيقُ المتن عليه و إن كان بتكلّفٍ؛[١٠] و بهذا ظهر أنّ تشنيع الشارح على كلامه مبنيّ على سوء فهم مرامه؛ و في بعض النسخ قوله: «فهو[١١] حيّ مدرك» متّصل بقوله[١٢]: «فليس إلّا أنّ حركته إرادية» من غير فصل؛ و لعلّه أصحّ و أوضح.

---

١. س: الحركه. ٢. س: باراه. ٣. س: مستلزمه بقوه و قوه.
٤. س: حركه. ٥. م: أشعه. ٦. س: للاشراقيين.
٧. س: ليس. ٨. م: الوجهين. ٩. م: الوجهين.
١٠. ج: ـ و للشارح الجليل في هذا المقام إشكالات... بتكلّفٍ. ١١. ج: فهي؛ س: ـ فهو.
١٢. س: كقوله.

<و الأفلاك لا حاجة لها إلى تغذٍّ[١] و توليد و نموّ؛[٢]> كأنّ ذلك إشارة إلى ما أفـاده بعض الأعاظم من أنّ الغرض منها[٣] إنّما هو تحصيل[٤] الكمال المنتظر[٥]؛ و ليس للأفـلاك كمالات يتوقّف عليها؛ فلا حاجة لها إليها؛ و في اختيار لفظ «الاحتياج» تلويح إلى ذلك أو مثله؛ و لذلك أيضاً حكم بأنّه[٦] <لا شهوة لها[٧] و لا غـضب لهـا[٨] و ليست حـركتها للسافل؛ إذ لا قدر له[٩] عندها. ثمّ إنّا[١٠] إذا تطهّرنا[١١] عن شواغل[١٢] البدن و تأمّلنا كبرياء الحقّ و الخُرَّة[١٣]> «و هي نور يسطع من ذات اللّه تعالى[١٤] و به يرأس[١٥] الخلق بعضهم بعضاً، و يتمكّن كلّ واحد من عمل أو صناعةٍ بمعونته؛ و ما يـتخصّص بـالملوك /79A/ الأفاضل يسمّى كِيان[١٦] خُرَّة» و هي نفسه فهلوية[١٧]؛ كذا ذكره قطب المحقّقين و وصفه بالباسط يحتمل[١٨] الكشف و التخصيص كِلَيهما <و النور الفائض من لدنه وجدنا فـي أنفسنا بروقاً ذات بريقٍ و شروقاً ذات تشريقٍ؛ و شاهدنا أنواراً و قضينا أوطاراً.>

قال الشارح: «و في بعض النسخ[١٩] «أطواراً» فكأنّه[٢٠] تصحيف.»

أقول: إنّه بسلامته و جلالته لم يعرف بعد معنى التصحيف.[٢١]

<فما ظنّك بأشخاصٍ كريمةِ الهيئة،> لكـرويتها التـي هـي أفـضل[٢٢] الأشكـال <دائمة[٢٣] الصور، ثابتة الأجرام، آمنة من الفساد، لبُعدها عن عالم التـضادّ؟! فـهي[٢٤] لاشاغل لها> عن عالم النور؛ <فلاينقطع عنها شروق أنوار اللّه تعالى[٢٥] المـتعالية و

---

١. م: بعد. ٢. ج: + و. ٣. م: ـ منها.
٤. س: تحصل. ٥. م: ـ المنتظر. ٦. ج: + و.
٧. م: + و لاغضب و لامزاحم و لامقاوم. ٨. م: ـ و لا غضب لها.
٩. س: إذ لامدركه. ١٠. ج: نحن؛ م: ان. ١١. م: + نفوسنا.
١٢. س: شواكل؛ هامش «س»: شواغل. ١٣. ج: الخرع؛ م: الخريه.
١٤. ج: ـ تعالى. ١٥. ج، م: يروس. ١٦. م: كياب.
١٧. س، م: لتكونه. ١٨. م: محتمل. ١٩. م: ـ و في بعض النسخ.
٢٠. م: لعله. ٢١. ج: ـ قال الشرح و في... التصحيف.
٢٢. س: أفضله. ٢٣. س: قائمه. ٢٤. س، م: و.
٢٥. م: ـ تعالى.

إمداد اللطائف الإلهية.> و ذلك علّة[1] حركاتها الإرادية لا ما ذكره المشّاؤون و غيرهم؛ فعلّة حركة كلّ فلك هو النور اللذيذ المعشوق[2] الفائض عليه من ربّ نوعه المتجدّد المستمرّ التجدّد بحسب الحركة؛ و إليه أشار بقوله: <فلكلٍّ من الأفلاك معشوق من العالم> العقلي <الأعلىٰ؛ و هو نور قاهر[3]؛ و هو سببه[4] و مُمِدّه بنوره؛ و واسطة بينه و بين الأوّل.> فالأوّل تعالى[5] معشوق للكلّ؛ و لكن لكلٍّ[6] توسّط <من لدنه يشاهد[7] جلاله و ينال بركاته و أنواره> المشرقة اللذيذة: <فينبعث من كلّ إشراقٍ حركةٌ؛ و يستعدّ بكلّ[8] حركةٍ لإشراقٍ[9].>

قال الشارح ما حاصله ـ و إن لم‌يكن له حاصل و لايرجع إلى طائل ـ: «أنّه قد يرد على النفوسِ الشوارقُ؛ فيأخذ في السماع، و يرقص[10] و يصفق» و أيّده بما[11] نقل عن أفلاطون حيث قيل: «إنّه كان[12] إذا أراد أن يدعو حرّك[13] قوّة نفسه بسماع الألحان.» ثمّ حسب أنّ السماع يقوى[14] النفس؛ و لهذا منع عنه[15] المنهمكين[16] في الشهوات.

أقول: إنّ السماع في أصل اللغة العربية مصدر سَمِعَ يسمَع؛ و هو بهذا المعنى معروف متعارف مشهور[17] لاينساق الذهن إلّا إليه في إطلاق اللغة و عرف العلماء؛ و قد يريد بعض المتصوّفة معنى الرقص[18] اشتراكاً أو مجازاً؛ والسماع في العبارة[19] التي نقلها الشارح عن[20] أفلاطون، محمول على الأوّل بوجهٍ؛ و أمّا السماع بمعنى الرقص[21] فعظماء الحكماء كأعاظم أرباب الشرائع منعوه و حملوه على الحقّة[22].

و أمّا ما سيرده الشارح من «أنّه يقوى النفس؛ و لهذا حرّموه[23] على الاحداث و

١. س، م: على.
٢. م: المشرق.
٣. س: قاهره.
٤. م: سبعه.
٥. س: تعال.
٦. س، م: معشوق لكلّ و يمكن.
٧. س: شاهد.
٨. س: لكل.
٩. م: الاشراق.
١٠. س: يروص.
١١. س: مما.
١٢. م: ـ كان.
١٣. س: حركه.
١٤. م: القوى.
١٥. م: لهذا شنع عليه.
١٦. س: المنهمكن؛ م: المهمكين.
١٧. م: + و.
١٨. م: الرفض.
١٩. س: الغناء.
٢٠. م: ـ عن.
٢١. م: الرفض.
٢٢. س، م: الحفه.
٢٣. س: جرفوا.

المنهمكين[۱] في الشهوات» فتخيّلٌ خالٍ عن التحصيل[۲]؛ فإنّه إن أراد بالنفس المطمئنّة، فلايخفى ما في /79B/ التفريع، و إن أراد اللوّامة أو[۳] الأمّارة أو الكلّ أو[۴] مطلقاً، فلايذهب عليك ما فيه من القدح و التفريع.[۵]

<فدام تجدّدُ الإشراقاتِ[۶] بتجدّد الحركات؛ و دام[۷] تجدّدُ الحركاتِ بتجدّد[۸] الإشراقات؛[۹] و دام[۱۰] بتسلسلهما[۱۱] الدوري حدوثُ الحادثات في العالم السفلي؛ [۱۲۵] و لو لا إشراقاتها و حركاتها لم يحصل من جود[۱۲] اللّه تعالى إلّا قدر متناهٍ، و[۱۳] انقطع فيضه> و إلّا لزم تناهي العلل و المعلولات المرتّبة[۱۴] المجتمعة في الوجود، سواء كانت صادرة بالاعتبارات الطوليه أو العرضية؛ فاعرفه؛ فإنّه مع وضوحه دقيق.

و قيل: «الحدس[۱۵] الإشرافي يعطي أن لايصدر عن كلّ نورٍ نورٌ؛ لأنّ التنازل[۱۶] في مراتب النور يجعل النور ناقصاً[۱۷] إلى أن ينتهي إلى نور قاصر ضعيف القهر[۱۸] من مرتبة النفوس، لايكون له قوّة على إيجاد[۱۹] نور آخر.»

قال الشارح: «أقول: فيه نظرٌ يعرفه مَن عرَف عرضَ المزاج و اشتماله على مراتب غير متناهية بين[۲۰] الإفراط و التفريط.»

و أقول: لو خرج جميع تلك المراتب إلى الفعل[۲۱] لزم لاتناهي العلل المرتّبة المجتمعة

---

۱. م: المهمكين. ۲. س: التحصيلي. ۳. م: و.
۴. م: ـ أو. ۵. ج: ـ قال الشارح ما حاصله و إن لم يكن له حاصل... التفريع.
۶. م: + و الارادات التابعة لها. ۷. س: دوام. ۸. س: ـ الحركات بتجدّد.
۹. م: + و الإرادات المذكورة و يتسلسلان على سبيل التسابق و التسابق إنّما يستحيل أن يكون علّة للاحق و لو كانت علّة موجبة و أمّا إذا كانت معدّة فلا و لايلزم دور؛ إذ الحركة المنبعثة عن الإشراقات و الإرادات المعدّة لهما.
۱۰. م: فدام. ۱۱. س: بتسلسلها.
۱۲. ج: وجود ۱۳. س: أو. ۱۴. ج، م: المترتبة.
۱۵. س: الحدث. ۱۶. م: التناول. ۱۷. س: + به.
۱۸. م: + مرتب. ۱۹. م: اتحاد. ۲۰. ج، م: + طرفی.
۲۱. م: العقل.

معاً، كما مرّت الإشارة إليه، و سيجيء تحقيقه.

و أيضاً: يلزم ترتّبُ الأُمورِ الغير المتناهية المجتمعة بحسب الشدّة؛ و يجري فيه التطبيق[١] على ما[٢] اعترف به و قال: «ربّما يجاب بأنّ مراتب الأنوار مجتمعة في الوجود؛ فلايمكن لا تناهيها، لترتّبها[٣] في الشدّة.»

ثمّ قال: «و أقول: على هذا يلزم تناهي النفوس المجرّدة بعين[٤] ما ذكرناه[٥] بناءً على أنّ التمايز بين الأنوار في الشدّة و الضعف؛ فيجب أن يلتزم أنّ اختلاف الأنوار مطلقاً لاينحصر فيهما؛ و حينئذٍ فيجوز أن يصدر عنه تعالى باعتبار النسب العرضية[٦] له إلى معلولاته أنوار غير متناهية.»

و أقول: فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّ قوله: «فيجب أن يلتزم» ـ إلى آخره ـ ممنوع، لجواز أن يلتزم أنّ التمائز بين الأنوار القاهرة منحصر في الشدّة و الضعف، بخلاف الأنوار المدبّرة؛ فإنّ التمائز بينها[٧] لاينحصر فيهما[٨]، بل قد يكون بهما[٩] و قد يكون بغيرهما[١٠]، و حينئذٍ يسقط[١١] ما ذكره بحذافيره.

و أمّا ثانياً: فلأنّ صدور الأمور الغير المتناهية مطلقاً محال، سواء كان باعتبار[١٢] النسب العرضية[١٣] أو غيرها، لما مرّ[١٤] و[١٥] لأنّ تلك النسب العرضية[١٦] تجب أن تكون غير متناهية، لما مرّ من أنّ الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد؛ و تلك النسب الغير المتناهية مقتضية لأُمور أُخر غير متناهية أيضاً سابقه[١٧] عليها؛ و لايصحّ أن تكون تلك الأنوار المقدّسة سلوباً و

---

١. س: الطبيعي. ٢. م: التطبيق كما. ٣. م: و لايمكن لاتناهيهما لترتبهما.
٤. ج: يعين. ٥. م: ذكرنا؛ س: ذكرنا و. ٦. س: الفرضيه.
٧. س، م: بينهما. ٨. س: فيها. ٩. س: لها.
١٠. س: بغيرها. ١١. ج، م: سقط. ١٢. ج: باعتبارات.
١٣. م: الفرضية. ١٤. س: لامر. ١٥. م: ـ و.
١٦. م: الفرضية. ١٧. س: بانقه.

المنهمكين[۱] في الشهوات» فتخيّلٌ خالٍ عن التحصيل[۲]؛ فإنّه إن أراد بالنفس المطمئنّة، فلايخفىٰ ما في /79B/ التفريع، و إن أراد اللوّامة أو[۳] الأمّارة أو الكلّ أو[۴] مطلقاً، فلايذهب عليك ما فيه من القدح و التفريع.[۵]

<فدام تجدّدُ الإشراقاتِ[۶] بتجدّد الحركات؛ و دام[۷] تجدّدُ الحركاتِ بتجدّد[۸] الإشراقات؛[۹] و دام[۱۰] بتسلسلهما[۱۱] الدوري حدوثُ الحادثات في العالم السفلي؛ [۱۲۵] و لو لا إشراقاتها و حركاتها لم‌يحصل من جود[۱۲] اللّه تعالى إلّا قدر متناهٍ، و[۱۳] انقطع فيضه> و إلّا لزم تناهي العلل و المعلولات المرتّبة[۱۴] المجتمعة في الوجود، سواء كانت صادرة بالاعتبارات الطوليه أو العرضية؛ فاعرفه؛ فإنّه مع وضوحه دقيق.

و قيل: «الحدس[۱۵] الإشراقي يعطي أن لايصدر عن كلّ نورٍ نورٌ؛ لأنّ التنازل[۱۶] في مراتب النور يجعل النور ناقصاً[۱۷] إلى أن ينتهي إلى نور قاصر ضعيف القهر[۱۸] من مرتبة النفوس، لايكون له قوّة على إيجاد[۱۹] نور آخر.»

قال الشارح: «أقول: فيه نظرٌ يعرفه مَن عرَف عرضِ المزاج و اشتماله على مراتب غير متناهية بين[۲۰] الإفراط و التفريط.»

و أقول: لو خرج جميع تلك المراتب إلى الفعل[۲۱] لزم لاتناهي العلل المرتّبة المجتمعة

---

۱. م: المنهمكين.
۲. س: التحصيلي.
۳. م: و.
۴. م: ـ أو.
۵. ج: ـ قال الشارح ما حاصله و إن لم‌يكن له حاصل... التفريع.
۶. م: + و الارادات التابعة لها.
۷. س: دوام.
۸. س: ـ الحركات بتجدّد.
۹. م: + و الإرادات المذكورة و يتسلسلان على سبيل التسابق و التسابق إنّما يستحيل أن يكون علّة للاحق و لو كانت علّة موجبة و أمّا إذا كانت معدّة فلا و لايلزم دور؛ إذ الحركة المنبعثة عن الإشراقات و الإرادات المعدّة لهما.
۱۰. م: فدام.
۱۱. س: بتسلسلها.
۱۲. ج: وجود
۱۳. س: أو.
۱۴. ج، م: المترتبة.
۱۵. س: الحدث.
۱۶. م: التناول.
۱۷. س: + به.
۱۸. م: + مرتب.
۱۹. م: اتحاد.
۲۰. ج، م: + طرفى.
۲۱. م: العقل.

معاً، كما مرّت الإشارة إليه، و سيجيء تحقيقه.

و أيضاً: يلزم ترتّبُ الأُمورِ الغير المتناهية المجتمعة بحسب الشدّة؛ و يجري فيه التطبيق[١] على ما[٢] اعترف به و قال: «ربّما يجاب بأنّ مراتب الأنوار مجتمعة في الوجود؛ فلايمكن لا تناهيها، لترتّبها[٣] في الشدّة.»

ثمّ قال: «و أقول: على هذا يلزم تناهي النفوس المجرّدة بعين[٤] ما ذكرناه[٥] بناءً على أنّ التمايز بين الأنوار في الشدّة و الضعف؛ فيجب أن يلتزم أنّ اختلاف الأنوار مطلقاً لاينحصر فيهما؛ و حينئذٍ فيجوز أن يصدر عنه تعالى باعتبار النسب العرضية[٦] له إلى معلولاته أنوار غير متناهية.»

و أقول: فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّ قوله: «فيجب أن يلتزم» ـ إلى آخره ـ ممنوع، لجواز أن يلتزم أنّ التمائز بين الأنوار القاهرة منحصر في الشدّة و الضعف، بخلاف الأنوار المدبّرة؛ فإنّ التمائز بينها[٧] لاينحصر فيهما[٨]، بل قد يكون بهما[٩] و قد يكون بغيرهما[١٠]، و حينئذٍ يسقط[١١] ما ذكره بحذافيره.

و أمّا ثانياً: فلأنّ صدور الأُمور الغير المتناهية مطلقاً محال، سواء كان باعتبار[١٢] النسب العرضية[١٣] أو غيرها، لما مرّ[١٤] و[١٥] لأنّ تلك النسب العرضية[١٦] تجب أن تكون غير متناهية، لما مرّ من أنّ الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد؛ و تلك النسب الغير المتناهية مقتضية لأُمور أُخر غير متناهية أيضاً سابقه[١٧] عليها؛ و لايصحّ أن تكون تلك الأنوار المقدّسة سلوباً و

---

١. س: الطبيعي.
٢. م: التطبيق كما.
٣. م: و لايمكن لاتناهيهما لترتبهما.
٤. ج: يعين.
٥. م: ذكرنا؛ س: ذكرنا و.
٦. س: الفرضيه.
٧. س، م: بينهما.
٨. س: فيها.
٩. س: لها.
١٠. س: بغيرها.
١١. ج، م: سقط.
١٢. ج: باعتبارات.
١٣. م: الفرضية.
١٤. س: لامر.
١٥. م: ـ و.
١٦. م: الفرضية.
١٧. س: بانقه.

إضافاتٍ، لما اعترف به[۱] /80A/ الشارح في شرح قول المصنّف: «**فعل[۲] الواحد واحد**» من أنّ السلوب و الإضافات فرع على وجود المسلوب و المضاف إليه؛ و لا أن يكون أُموراً محقّقة؛ و ذلك ظاهر جدّاً.

و يمكن أن يراد بقوله: «**انقطع فيضه[۳]**» أنّه لو لم‌تكن حركة لزم وقوف فيضه ـ سواء كانت متناهية أو غير متناهية ـ و عدم حدوث فيض آخر بعد ما حصل دفعةً؛[۴] <**إذ لا تغيّر في ذات الأوّل تعالى[۵] ليوجب التغيّر؛ فاستمرّ بجود الحقّ حدوثُ الحادثات بوجهٍ[۶] دائمٍ لعشّاق الإلهيّين، يلزم حركاتها نفع السافلين**> **بحسب[۷] استعداداتهم؛ و ليس ذلك[۸] النفع** مقصوداً لهم في حركاتهم و إن كان مشعوراً به، فإنّه تابع لحركته، و يلزمه بالعرض.

<**و ليس أنّ حركات الأفلاك توجد الأشياء؛ لكنّها[۹] تحصل الاستعدادات، و يعطي الحقّ الأوّل لكلّ شيء[۱۰] ما يليق باستعداده.**> و الاستعدادات مستندة إلى استعدادات سابقة عليه. [۱۲۶]

قال الشارح[۱۱]: «التحقيق أنّ للمادّة العنصرية حركة في الكيفية الاستعدادية، كما أنّ للأفلاك حركة وضعية في أجزائها و حركة كيفية في نفوسها؛ و الحركة الاستعدادية العنصرية مستندة إلى[۱۲] الحركة الوضعية الفلكية؛ و هي إلى الحركة الكيفية؛[۱۳] و كلّ من تلك الحركات الثلاث حركة وحدانية مستمرّة.»

---

۱. س، م: ـ به. ۲. س، م: ـ فعل. ۳. ج، س، م: الفيض.

۴. م: + لكن حدوث فيوض أخر لم‌تكن بهيئة؛ فيكون خلفاً آخر غير لزوم حصول قدر متناهٍ؛ و يمكن أن يكون هذا بياناً لذلك. فإمّا أن يحمل التناهي على الوقوف مقابلاً لغير المتناهي بمعنى لايقف ليظهر اندفاع جميع ما أورده الشارح عن أصله و إمّا أن يحمل على ما أشرنا إليه أوّلاً و لم‌يجعل هذا خلفاً آخر؛ فافهم.

۵. ح: ـ تعالى؛ س: تعال. ۶. س: يوجد. ۷. ج: بالسنة.

۸. س: لذلك. ۹. ج: ولكنها. ۱۰. ج: بشيء؛ س، م: ـ شيء.

۱۱. م: ـ الشارح. ۱۲. م: في.

۱۳. ح: + النفسانية؛ س: ـ و هي إلى الحركة الكيفية.

هذا ما ذكره[١] في شرح هذا الكتاب، و زاد عليه في شرح[٢] الزوراء [١٢٧]: «أنّ[٣] الحال في الصور و الأعراض[٤] أيضاً كذلك؛ يعنى أنّ جميع الحوادث الكونية أمر[٥] مستمّر وحداني[٦]؛ فنسبة[٧] الصور المتعاقبة إلى حركة تلك الموادّ نسبة الأجزاء المفروضة في حركات[٨] الأفلاك و الزمان، بل نسبة الألوان المتعاقبة و الكمّيات المتعاقبة في الحركة الكيفية و الكمّية إليها[٩]؛ فكما لا وجود لتلك الألوان في الحركة الكيفية و الكمّية[١٠] بالفعل، كذلك لا وجود لتلك الصور أيضاً بالفعل؛ و ما يتراأى من استمرار بعض الصور و[١١] بقائه[١٢] زماناً بمنزلة ما يتراأى من استمرار الكمّية[١٣] و الكيفية في الحركتين المذكورتين؛ فإنّ شيئاً[١٤] منها لايستمرّ[١٥] و لايبقى زماناً، لكن لايظهر التفاوت للحسّ.» [١٢٨]

و أقول: في تحقّق[١٦] الحركة الاستعدادية في الموادّ العنصرية تأمّلٌ؛ و[١٧] لقائلٍ أن يقول: لانسلّم أنّ لتلك الموادّ في كلّ آنٍ استعداد مخالف للسابق و اللاحق؛ و كذلك في الحركة في الصور على ما ذكره في الزوراء؛ فإنّا لانسلّم أنّ الصور الجوهرية غير باقية في زمان، بل بقاؤها بديهي و إنكاره سفسطة؛[١٨] كيف و قد أجمع جميع الحكماء و مَن يعتدّ به من المتكلّمين على بقائها؟! و ما ذكره من التمثيل غير /80B/ نافع. [١٢٩]

و أيضاً: لمانعٍ أن يمنع كون جميع الحوادث أمراً واحداً مستمرّاً، بل الظاهر خلافه،[١٩] كما لايخفى.

ثمّ قال الشارح في الزوراء و شرحه: «إنّ تحقيق[٢٠] سبب وجود الحوادث مبحث مشكل؛

---

١. م: ذكر.
٢. م: الشرح.
٣. م: ـ أنّ.
٤. ج، م: + الحادثه.
٥. ج: + واحد.
٦. س: وحداني.
٧. م: فيشبه.
٨. م: حركة.
٩. م: حركة.
١٠. س، ج، م: ـ و الكمّية.
١١. س، م: ـ و.
١٢. س: بغايه؛ م: لغايه.
١٣. س: الكيفيه.
١٤. م: ـ شيئاً.
١٥. م: الاستمرار.
١٦. س، م: تحقيق.
١٧. ج: إذ.
١٨. س: + و.
١٩. م: ـ بل الظاهر خلافه.
٢٠. ج، س، م: ـ إنّ تحقيق.

و ذلك لأنّ سبب وجودها إن كان قديماً يلزم[۱] قدم الحوادث[۲]؛ و إن كان حادثاً يلزم الدور أو التسلسل.

فأجابوا[۳] عن ذلك باستناد الحوادث إلى أسباب مُعدّة لها غير متناهية ممتنعة الاجتماع؛ و هي الأوضاع الفلكية المتحصّلة بحركاتها السرمدية؛ و كلّ من تلك الأوضاع مسبوق بغيرها لا إلى نهاية؛ و زعموا أنّ التسلسل في الأُمور الغير المجتمعة جائز، لعدم اجتماع آحادها؛ فلايمكن التطبيق.[۴]

و أنت خبير بما فيه؛ لأنّ عدم اجتماعها في الخارج لا يدلّ على امتناع التطبيق.» [۱۳۰]

هذا كلامه.

و أقول: ما ذكره الشارح لايتوجّه على[۵] ما نقله عن القوم؛ إذ مدار إشكاله على أنّ التطبيق جارٍ[۶] في الأُمور الغير المجتمعة[۷]؛ و هذا توهّمٌ مبنيٌّ على أنّ التطبيق[۸] الذي استدلّ به إنّما هو التطبيق الوهمي؛ و ليس كذلك، لما بيّنّاه في الهيكل الرابع على ما مرّ تفصيله.

ثمّ قال في شرح الزوراء: «و لا مخلص عن تلك الشُبَه إلّا بما حقّقناه من حال الحوادث أنّها يرجع إلى أمر واحد[۹] مستمرّ لا تبدّل[۱۰] فيه، لكن ينفرض[۱۱] فيه[۱۲] أُمور متكثّرة بحسب الفرض[۱۳]، متغيّرة بحسبها، متبدّلة بحسب النسب[۱۴] الواقعة بينها[۱۵]، معلولة لذلك الأمر الواحد دفعةً واحدةً.» [۱۳۱]

و[۱۶] أقول: هذا كلام هائل ليس فيه طائل لايدفع السؤال[۱۷] أصلاً، إذ لا شبهة في أنّ تلك

---

۱. س: لزم.
۲. ج، س، م: الحادث.
۳. م: و أجابوا.
۴. م: + هذا كلامهم.
۵. س: عليها.
۶. س: جايز.
۷. س: المتناهيه؛ هامش «س»: المجتمعه.
۸. م: ـ جارٍ في الأُمور... الذي.
۹. م: ـ واحد.
۱۰. م: لايتبدل.
۱۱. ج، س: يتعرض؛ م: ينقرض.
۱۲. س: ـ لكن يتعرّض فيه.
۱۳. ج: الغرض.
۱۴. س، م: ـ النسب.
۱۵. ج، م: بينهما.
۱۶. م: ـ واحدة و.
۱۷. ج: سؤال السائل.

النسب غير واقعة دفعةً و إلّا لزم اجتماعُ كثير من النقائض[١] و الأضداد دفعةً واحدةً؛ و اللازم باطل بديهةً؛ و يلزم أيضاً اجتماعُ أُمور مترتّبة غير متناهية دفعةً واحدةً؛ و ذلك باطل[٢] اتّفاقاً[٣]؛ فإنّ تحقّق تلك النسب يستلزم تحقّق أُمور منسوبة؛ و هي مترتّبة غير متناهية[٤]؛ و لزم أيضاً وجودها مع القرون الماضية و الآتية؛ و لو[٥] كانت تلك النسب معلولة ـ كما ذكره ـ فلابدّ[٦] لها من علل كذلك؛ و ننقل الكلام إليها و يتسلسل؛ إذ لو كانت معلولة لأمر وحداني دفعةً فلايخلو إمّا أن يكون ذلك الأمر الوحداني[٧] قارّاً أو غير قارّ؛ فإن كان قارّاً لزم تخلّفُ المعلولِ عن العلّة؛ و إن كان غير قارّ ننقل الكلام[٨] و نفتّش عن سبب تجدّده[٩] و تصرّمه. [١٣٢] ثمّ[١٠] على تقدير تسليم كونها معلولة لأمر وحداني[١١] دفعةً لايندفع الإشكال أيضاً؛ فإنّ تلك النسب و إن كانت كذلك، لكنّها متجدّدة في نظرنا ـ على ما اعترف به في الزوراء ـ فننقل الكلام إلى ذلك المتجدّد[١٢] و نستفسر عن علّتها و نقول:[١٣] /81A/ إن كانت تلك ثابتة لم‌يتجدّد؛ و إن كانت متصرّمة[١٤] ـ سواء كانت في نظرنا أو في نفس الأمر ـ كانت لها علّة أُخرىٰ، و هكذا إلى غير النهاية.

و أزيد[١٥] لما ابتدعه هيهنا تفصيلاً[١٦] و تقريراً، فنقول: قد قرّر في العوراء[١٧] التي سمّاها بالزوراء أنّ الأزمنة الغير المتناهية أزلاً و أبداً مجتمعة[١٨] دفعةً واحدةً؛ و حسب أنّ تجدّدها إنّما هو في نظرنا كخشبٍ[١٩] اختلف الألوان في أجزائه ثمّ أمررته[٢٠] في محاذاته[٢١] ذرّة أو غيرها ممّا يضيق حدقّيه عن الإحاطة بجميع ذلك الامتداد؛ إذ[٢٢] ليس تلك الألوان

---

١. ج: التناقض.
٢. م: ـ بديهةً... باطل.
٣. م: آنفاً.
٤. ج: + مترتبة.
٥. ج: الاتيه فلو.
٦. س: و لابد.
٧. س: الوجداني.
٨. س: ـ الكلام.
٩. س، م: وجوده.
١٠. س، م: ـ ثمّ.
١١. س: وجداني.
١٢. ج: التجدد؛ م: ـ إلى ذلك المتجدّد.
١٣. ج: ـ فنقول.
١٤. ج: متغيرة.
١٥. ج، م: لنزد.
١٦. ج: مفصلاً.
١٧. م: الغوراء.
١٨. ج: + معاً.
١٩. س: ـ كخشبٍ؛ م: كجبل.
٢٠. س: أجزائه؛ م: امر.
٢١. ج: محاذاة.
٢٢. م: و.

المختلفة متعاقبة[۱] في الحضور لديها[۲] لضيق[۳] حدقتها مساوية الحضور[۴] لدينا[۵]؛ و فساد ذلك ممّا لايخفىٰ على أحد من العقلاء و كلّ مَن له فهم، أو[۶] وهم صحيح يحكم بامتناع اجتماع أجزاء الزمان الذي أبداً في التجدّد و السيلان.

فانظروا أيّها[۷] الإخوان[۸]! عن الظنون و الحسبان، كيف خيّله[۹] الشيطان و صرف عنانه عن صوب[۱۰] الوجدان؟! فهو كأنّه يبصر الأمر الضروري البطلان؛ فاعتبروا يا أولي الأبصار! و ذلك ممّا تفرّد باختراعه و ابتداعه؛[۱۱] و فيه علامات فصاحته و أمارات براعته و شدّة مهارته في الجدل[۱۲]، حيث أتى في الدعوىٰ بما لايمكن إبطاله بلزوم[۱۳] ما هو أفحش و أقبح منه.[۱۴]

ثمّ[۱۵] إنّه ما اكتفى بهذا[۱۶]، بل[۱۷] زاد في الطنبور نغماً، فقال: «ثمّ إنّ[۱۸] هذا الزمان مع ما فيه من الحوادث أزلاً و أبداً مستندة دفعةً واحدةً إلي علّة واحدة» و توهّم أنّه بذلك دفع[۱۹] كثيراً من الإشكالات؛ و قد صرّح به في شرح الزوراء و قال: «في المتن بسطٌ وطاءٌ، إذا اعتبرتَ الامتداد الزماني[۲۰] بما يقارنه من الحوادث جملةً واحدةً[۲۱] وجدته[۲۲] شأناً من الشئون[۲۳] العلّة الأولىٰ محيطاً[۲۴] بجميع الشئون. ثمّ إذا امعنتَ النظر وجدتَ التعاقب باعتبار حدود ذلك الأمر[۲۵] بالنسبة إلى الزمانيات؛ و عساك في طيّ هذا الوطاء انكشف لك الغطاء و اطّلعتَ على نفائس أسرار لم‌ينكشف إلى الآن قناع الإجمال عن جمال حقائقها، و

---

۱. س: معاقبه. ۲. م: لدنها. ۳. س: بضيق.
۴. م: الحصول. ۵. ج: لذلك. ۶. ج: بل.
۷. م: انما. ۸. ج: + لحاكم اللّه. ۹. م: مثله.
۱۰. س: صوت. ۱۱. ح: ابتداعه و اختراعه. ۱۲. م: الخذل.
۱۳. ج: فلزم. ۱۴. ج: + و لعلّ هذا من فوائد البلادر الذي اختار اكلها الذكاء.
۱۵. ح: - ثمّ. ۱۶. ج: هذا. ۱۷. س: و.
۱۸. ح: - ثمّ إنّ. ۱۹. ج: يدفع. ۲۰. ج: الزمان.
۲۱. ح: وحدته. ۲۲. ج، س، م: - وجدته. ۲۳. م: شئون.
۲۴. م: حيطا. ۲۵. ج: + و غيبوبتها.

استطلعتَ طوالع أنوار لم‌يطلع عن مشارقها.

منها: وجه إحاطة علم الأوّل تعالى بالماضي و الحال و الاستقبال على وجهٍ يتعالى[١] عن التبدّل و الانتقال؛[٢] فإنّه خفي على كثير من الناس[٣].

و منها: كيفية وجود الحوادث و زوالها، و التخلّص عن الشُبَه[٤] التي[٥] تلزمه.

و منها: سرّ[٦] النسخ.» [۱۳۳]

و[٧] أقول: هيهنا موضع تفصيل؛ فنفصّل و نورد ما أورده في الشرح[٨] و ما يرد عليه؛ فنقول: صعب عليه أُمور ما قدر على حلّها، لضعف جوارحه النظرية عند تصادم[٩] صراصر الشكوك /81B/ و بلقاء[١٠] الشُبَه و فتور قوّته[١١] الفكرية المشوّشة عند هيجان الوهم و الخيال، و تلاطم أمواج مدركاتها[١٢] الجزئية؛ فرجع في حلّها إلى طريق أفسد منها حسبها مكاشفة.

أمّا الأُمور[١٣] التي استصعبها فثلاثة:

الأوّل: كيفية علم الباريْ في الأزل بالحوادث التي لم‌توجد بعدُ؛ و بالماضي و الحال على وجهٍ يتعالى[١٤] عن التبدّل و الانتقال؛ فإنّه مع ظهوره على ما قال خفي على كثير من الجهّال؛ الذين هم مظاهر[١٥] إسم الجلال ـ أعني[١٦] أعوان شياطين الوهم و الخيال ـ و لذلك تاهوا في تيه[١٧] الضلال و وسّعوا دائرة القيل و القال[١٨]؛ فقال[١٩]: «إنّ المتكلّمين قالوا: «إنّ العلم قديم و التعلّق حادث» و لايخفىٰ أنّ هذا يفضي[٢٠] إلى نفي علمه تعالى في الأزل؛ لأنّ

---

١. س، م: يأبى.
٢. ج: ـ و الانتقال.
٣. ج: الجهال.
٤. س، م: الشبهة؛ م: اشبه.
٥. س: ـ الشبهة التي؛ م: ـ التي.
٦. س: نسر.
٧. م: ـ و.
٨. ج: شرحه.
٩. س، م: لضعف جوارح النظر عنها بصوارم.
١٠. س: + هذا.
١١. س: الشبه و فورته.
١٢. ج: مدركاتهما.
١٣. ج: الانوار.
١٤. س: تعالى.
١٥. س، م: الجهال و هو مظهر.
١٦. س: ـ أعني.
١٧. م: نيه.
١٨. س: البال.
١٩. م: فقالوا.
٢٠. ج: مفض.

العلم ما لم يتعلّق بشيءٍ لم يتّصف صاحبه بكونه عالماً.

و الحاصل: أنّ انكشاف الشيء المعيّن لابدّ فيه من تعلّق العلم به؛ و لا يكفي[1] حصول صفة العلم التي يثبتونها من غير متعلّقٍ[2] تعلّقٍ به و إلّا لكان الواحد منّا حالَ ذهوله عن الأشياء عالماً بها.» [١٣٤]

الثاني: كيفية وجود الحوادث و زوالها،[3] و الشبهة[4] التي تلزمها؛ و هي أنّ[5] سبب وجودها إن كان قديماً يلزم قدمُ الحادثِ؛ و إن كان حادثاً يلزم الدور أو التسلسل.

الثالث: سرّ[6] النسخ؛ فإنّه ـ كما تذهب[7] إليه الأوهام ـ يوجب[8] إمّا نقضاً أو نقصاً. فإن كان الحكم بحلّ الشيء يناقض الحكم بحرمته؛ فيلزم[9] التناقض و[10] الجهل أوّلاً و آخراً.[11]

و أمّا الذي اختاره[12] في حلّها[13] و التخلّص عنها فهو «أنّ الحوادث من الأزل إلى الأبد أمر واحد [١٣٥] مستمرّ لا جزء له بالفعل أصلاً[14]؛ و آحاد الحوادث التي يحسبها[15] أُموراً محصّلة[16] أجزاء[17] فرضية فيه كمراتب الألوان المفروضة في اللون الواحدني[18] المستمرّ الذي فيه الحركة ـ على ما حقّق في موضعه[19] ـ و ما يترأاى من استمرار بعض الصور و تعاقبه[20] بمنزلة ما يترأاى من استمرار الكيفية و الكمّية في الحركتين؛[21] فإنّ شيئاً منها[22] لا يبقى زماناً و لا يستمرّ،[23] لكن لا يظهر التفاوت للحسّ؛ و جميع تلك الحوادث ـ أعني تلك الأمر الوحداني ـ مستند إلى علّةٍ[24] دفعةً؛ و يتعرّض فيه أُمور متغيّرة بحسب الفرض

---

١. ج: + فيه.
٢. ج، س، م: ـ متعلّق.
٣. س: ـ و زوالها.
٤. س: الشبه؛ م: السريه.
٥. م: انه.
٦. ج: من.
٧. س: ذهب.
٨. ج: العامّة.
٩. س: يلزم.
١٠. ج: أو.
١١. م: الجهل و الا فالاخر.
١٢. ج، س: اختار.
١٣. ج: اختار لحلّها.
١٤. م: ـ أصلاً.
١٥. س: يحبها.
١٦. س: مفصلة.
١٧. ج: أجزائه.
١٨. س: الوجداني.
١٩. س: صحه.
٢٠. س: صعه.
٢١. ج: + المذكورتين.
٢٢. ج: منهما.
٢٣. ج: زمانا الاستمرار.
٢٤. ج: جملته؛ م: علته.

متبدّلة بحسب النسب الواقعة بينها؛ و تلك النسب[١] معلولة لذلك الأمر الوحداني دفعةً واحدةً» [١٣۶] انتهىٰ كلامه. [١٣٧]

و لايخفىٰ علىٰ أحد امتناعُ كون الحوادث[٢] اليومية الغير القارّة و القارّة ـ من الجواهر و الأعراض ـ [٣] أجزاء تحليلية[۴]، لامتدادٍ موهوم؛ و على تقدير كونه كذلك لايندفع به شيء من تلك الإشكالات؛ فالعلم[۵] ـ كما اعترف به ـ يستلزم حصول المعلوم؛ فما لم يحصل معلوم لم يتعلّق[۶] علم؛ و فرضية الحوادث المستقبلة[٧] /82A/ لايستلزم تحقّقها؛ فلم يندفع[٨] الإشكال الأوّل و كذا الثاني؛ إذ العلّة إذا كانت قديمة حاصلة دفعة لم يجز تخلّفُ بعض أجزاء المعلول عنه؛ و لا فرق بين الأجزاء الفرضية و الفعلية في ذلك؛ و أيضاً يلزم تخلّفُ المعلولِ عن علّته[٩] التامّة؛ فإنّ المعلول ـ على ما حسبه ـ جميع ذلك الامتداد الموهوم من الأزل إلى الأبد؛ و لا وجود له أصلاً لا[١٠] في الماضي و لا في الحال و لا في الاستقبال.

ثمّ إذا كان حكم الحوادث ما ذكره لم يكن هو[١١] بجلالته هو الشخص الموجود أمس بعينه[١٢]، كالكيفيات التي تقع فيها الحركة؛ فإنّها في كلّ آنٍ[١٣] نوع آخر؛ و بذلك تحيل كثير من أحكامه.

ثمّ التناقض بين ذلك التحقيق و[١۴] التحقيق الذي أفاده آنفاً[١۵] ـ من عدم تبدّل الحوادث ـ ممّا لايخفىٰ.

و العجب بل ليس بعجبٍ أنّه بالغ في الهيكل[١۶] الثاني في امتناع كون النموّ حركة[١٧] و

---

١. ج: + الواقعه.
٢. س: الحادث.
٣. ج: جواهراً و أعراضاً؛ س: جواهر و أعراض.
۴. س: الحليلية.
۵. ج: فإنّ العلم.
۶. ج: لم يتحقق.
٧. س، م: المتسلسلة.
٨. م: فلايندفع.
٩. ج: أسر معينه.
١٠. س، م: العلة.
١١. ج: ـ هو.
١٢. ج: أسر معينه.
١٣. ج: حين.
١۴. م: ـ التحقيق و.
١۵. ج، ان؛ س: اولا.
١۶. ج: الشكل.
١٧. ج: حوله.

حقّق هيهنا ما يدلّ على ما ينافيه.

و أمّا الثالث: فلأنّ[١] سرّ[٢] النسخ ـ على ما اعترف به ـ هو مراعاة[٣] المصالح التي هي مقتضى[٤] خصوصيات الأزمنة؛ و ظاهر[٥] أنّه لايتوقّف على ما حقّقه، بل لو كان الاستناد[٦] دفعياً لكان لزوم التناقض أظهر؛ و لعلّه فهم من هذه العبارة معنى فاسداً مربوطاً بما أفاده[٧].

ثمّ الذي أورده في الشُبهة الأولىٰ على المتكلّمين مدفوع عنهم؛ و ذلك أنّهم إذا قالوا: «العلم صفة حقيقية[٨] له تعلّقٌ بالمعلوم الخارجي، و ذلك التعلّق[٩] أنّه يحاكيه، و باعتباره يصير مبدأ لانكشافه.»

ممّا[١٠] ذكروه[١١] لم يلزم تحقّق المعلوم عند تحقّق العلم، فظهر[١٢] فساد كلامه و لم يصحّ قوله: «لأنّ[١٣] العلم ما لم يتعلّق بشيءٍ لم يتصّف صاحبه بكونه عالماً» إن أُريد بالتعلّق ما استلزم؛[١٤] و لم ينفعه إن أُريد غيره؛[١٥] و كذا ساير ما أورده من المقدّمات الفاسدة[١٦]؛ و قد نصّ كثير من أرباب التحقيق منهم بذلك.

و أمّا مَن حكم بأنّ التعلّق حادث، فأراد بالتعلّق غير ما ذكره[١٧] من المحاكاة، بل أراد النسب و الإضافات[١٨] الحاصلة بينهما بالفعل.

و يمكن أن يقال ـ على تحقيق بعضهم ـ: إنّ تعلّقات العلم بالمعلوم بالعرض حادثة؛ و أمّا المعلوم بالذات فهو نفس العلم؛ و حينئذٍ اندفاع الشبهة أظهر.

---

١. ج: + المراد. ٢. ج: من. ٣. س: مراعات.
٤. س: مقتضى. ٥. ج: فظاهر.
٦. ج: الاستقبال؛ س: الاشياء؛ م: الاسناد. ٧. ج: أفسده.
٨. ج: العلم هو حقيقه. ٩. س: التعين. ١٠. س، م: ثم ما.
١١. س، م: ذكره؛ ج: + و. ١٢. ج: و ظهر. ١٣. س: ان.
١٤. ج: بالتعلق ما يستلزم تحقق المعاصي.
١٥. م: لن ينفعه ان اريد بالتعلق ما استلزم و لن ينفعه إن اريد غيره. ١٦. ج: الفاسدات.
١٧. ج: ذكرنا؛ م: ذكر. ١٨ ج: النسبة و الاضافة.

لايقال: «يلزم على الأوّل تحقّق العلم بدون المعلوم؛ و هو محال» لأنّا نمنع استحالته و نقول: هل[١] هذا إلّا[٢] أوّل المسئلة؟!

و أمّا الجواب عن الشبهة التي أوردها ثانياً، فقد مرّ تفصيله؛ و بيّن عدم ورود[٣] ما أورده عليه من جريان برهان التطبيق في /82B/ الحوادث الغير المجتمعة.[٤]

فقد ظهر بالغطاء التي كشفنا[٥] أنّ التي بالغ في حُسنها ليست إلّا عجوزة يثنوها ما قصدها البالغون حدود الكمال الأقصى، لا لقصورهم، بل لنقصانها و قُبحها[٦].

ثمّ بعد التفصيل الذي نقلنا، فعليه طيّ الوطاء التي بسطها[٧] هذا.

و بالجملة: ذهب الحكماء إلى أنّ شرط حدوث الحوادث[٨] الغير المتناهية إنّما هي الحركات و الاستعدادات الغير المتناهية،[٩] لا الفواعل فقط؛ و إليه أشار المصنّف بقوله: <و إذا لم‌يتغيّر الفاعل فيتجدّد الشيء بتجدّد استعداد قابله؛ والشيء الواحد يجوز أن يتجدّد أثره و يختلف[١٠] لتجدّد أحوال القابل و اختلافها لا لاختلاف حاله؛ و ليعتبر[١١] الإنسان بفرض[١٢] شخصٍ لايتغيّر و لايتحرّك[١٣] و تحرّك إلى مقابله ـ ضرباً للمثل ـ مرايا[١٤] مختلفة بالصغر و الكبر و الصفاء[١٥] و الكدورة؛ فيحدث فيها منه صور مختلفة بالصغر و الكبر؛ و كمال ظهور اللون و نقصانه لا لتغيّر صاحب الصورة و اختلافه، بل للقوابل>

فظهر من ذلك و ممّا مرّ أنّ الممكنات بعضها[١٦] قديمة هي كلّيات أجسام العالم و العقول، و المدبّرات الفلكية مستندة إلى علل ثابتة هي الواجب و العقول[١٧] بالتفصيل الذي مرّ؛ و بعضها حادثة هي الأعراض و الصور العنصرية مستندة إلى علل حادثة هي المبادئ العالية

١. ج: ـ هل.
٢. ج: ـ إلّا.
٣. م: ـ ورود.
٤. ج: + ايضا.
٥. م: كسبنا.
٦. م: فتحها.
٧. م: سبطها.
٨. ج: + الغير الثابتة.
٩. ج: ـ إنّما هي الحركات... المتناهية
١٠. م: ـ و يختلف.
١١. م: لتغير.
١٢. م: بعرض.
١٣. ج: لايتحرك و لايتغير.
١٤. م: للميل مزايا.
١٥. ج: الضياء.
١٦. ج: + ثابتة.
١٧. س، م: ـ مستندة إلى علل... و العقول.

بشرط الاستعدادات الحادثة المستندة إلى الحركة الدورية الفلكية؛ و جميع ذلك ينتهي إلى المبدأ الأوّل.

<فربط الحقّ - جلّ كبرياؤه - الثبات بالثبات و الحدوث بالحدوث؛ [۱۳۸] وهو المبدأ و الغاية في ذلك الربط؛> إذ هو علّة لجميع الممكنات و معشوق لجميع الموجودات؛ فيكون مبدأ للكلّ و غاية له؛ إذ لانعني بالغاية في هذا المقام ما يكون الباعث[۱] للفاعل؛ لأنّه منزّه عن ذلك؛ فإنّه تامّ الفعل لا نقص فيه أصلاً[۲]؛ و إنّما المراد بغاية الشيء[۳] ما يطلبه و ينوخّاه[۴]؛ و الكلّ عاشق طالب[۵] له بوسطٍ[۶] أو بغير[۷] وسطٍ[۸]؛ و[۹] كما أنّه موجد لذلك،[۱۰] فهو مبدأ المبادئ و غاية[۱۱] الغايات و مفيض الخير[۱۲] و واهب السعادات.

و تحقيق الكلام في هذا المرام غير حقيق بهذا المقام؛ و لعلّك تجد في الهيكل السادس إشارة خفيّة[۱۳] إلى حقيقة ذلك الطلب و كيفية سريانه في جميع الموجودات.

و قد يطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل؛ و لمّا كان سلسلة الموجودات[۱۴] ترتقي[۱۵] في الشرف حتّى تنتهي[۱۶] إلى النفس الإنساني[۱۷] التي لا أشرف[۱۸] منها في ذلك القوس الصعودي إلّا الواجب تعالى؛ فتنتنه[۱۹] تلك السلسلة بدائرةٍ يكون الواجب تعالى مبدئها و منتهاها؛ فيكون غايةً و فاعلاً.

و قيل: المبدأ الأوّل غاية لجميع الأشياء؛ لأنّ الصادر عنه إمّا أن يكون صدوره لغيره

---

۱. ح: باعثاً.
۲. س، م: ـ أصلاً.
۳. ج: + هيهنا.
۴. س: ينوخا.
۵. ح: طالب عاشق.
۶. س: ـ بوسط؛ م: بواسطه.
۷. س: لغير
۸. م: واسطه.
۹. ج: ـ و.
۱۰. ح: يوحده كذلك
۱۱. م: علته.
۱۲. م: ـ و مفيض الخير.
۱۳. ح: خفيفة
۱۴. ح: + ينتهي إليه كما أنّ لها مبدأ منه كان مبدأ وغاية؛ توضيحه أنّ الموجودات ابتداء من الأوّل منزلاً في الشرف حتّى انتهى إلى الهيولى الأولى التي هي غاية الخسّة ثمّ ترقّى منه متزايداً.
۱۵. ح: ـ ترتقي؛ س، م: يتنزل.
۱۶. ج: انتهى.
۱۷. م: نفس الانسان.
۱۸. م: أشرق
۱۹. س: فينه.

/83A/ أو[١] صدوره لذاته؛ و الأوّل باطل و إلّا لزم الاستكمال؛ فتعيّن أن يكون صدوره لذاته؛ فيكون هو ما له الشيء؛ و لانعني بالغاية[٢] إلّا هذا.

و أيضاً: لمّا كان فاعلاً بذاته تامّ الفاعلية، لم‌يكن فاعليته إلّا من[٣] ذاته؛ و العلّة الغائية هي[٤] التي تكون منها[٥] فاعلية الشيء؛ و[٦] قد يكفي في الفاعلية ما[٧] يكون غاية بالضرورة؛ و أمّا المبادئ العالية فهي إن لم‌تكن[٨] غاية لفعلها[٩] فهي مسلوب الغاية بالنظر إلى ما تحتها لا بالنظر إلى ما فوقها.

و أقول: لايخفىٰ على المنصف أنّ في[١٠] كِلا الوجهين مغالطة ظاهرة؛ و ما ذكره في المبادئ العالية كلام[١١] خالٍ عن التحصيل.

ثمّ إنّ الحكماء لما ذكرنا من أنّ الغرض يوجب النقص لم‌يثبتوا لأفعاله غرضاً، بل ذهبوا إلى أنّ لأفعاله تعالى[١٢] حِكَماً[١٣] و مصالحاً لاتُعدّ و لاتُحصىٰ؛ و بها يأوّل الآيات المُشعِرة بثبوت الغاية[١٤] لأفعاله، و المصنّف أشار إلى ترتّب[١٥] بعض الحِكَم و المصالح على الربط المذكور مع تلويحٍ إلى سلب الغرض عن فعله، <ليدوم الخير و ليثبت[١٦] الفيض و لئلّا تتناهى رحمته؛ فإنّ جوده ليس بأبتر و لا ناقص و لامنقطع[١٧]؛ و الجود إفادة ما ينبغي لا لعوضٍ> و لم‌يقل[١٨]: «لن ينبغي و[١٩] لا لعوض» ـ كما هو المشهور ـ[٢٠] لكون المذكورين مغنيين عنهما؛ <فمن فعل لعوضٍ يناله[٢١] فهو فقير[٢٢]؛ و الغنيّ هو الذي لايحتاج في ذاته وكماله> أي صفاته الحقيقية دون النسبية و الإضافية[٢٣] <إلى غيره، و

---

١. ج: + يكون.
٢. ج: لامعنى للغاية.
٣. س: فاعليته للامر.
٤. س: ـ هي.
٥. ج: فيها.
٦. ج: اذ.
٧. ج، س: ـ ما.
٨. ج: + لها.
٩. س: لتعقلها.
١٠. ج: ـ في.
١١. ج: ـ كلام.
١٢. س: تعال؛ ج، م: ـ تعالى.
١٣. م: حكمه.
١٤. ج: الغايات.
١٥. س، م: ثبوت.
١٦. م: يثبت.
١٧. ج: لاينقطع.
١٨. م: + نقل.
١٩. م: ـ و.
٢٠. م: ـ كما هو المشهور.
٢١. س: تناله؛ م: ماله.
٢٢. م: الفقير.
٢٣. م: ـ و الإضافية.

الغنيّ المطلق هو الذي وجوده من ذاته؛ و هو نور الأنوار؛ و لا غرض[۱] له في صنعه، بل ذاته ذات فيّاضة[۲] للرحمة؛ و هو الملك المطلق؛ لأنّ الملك المطلق هو الذي له ذات كلّ شيء و ليس ذاته لشيءٍ[۳].>

قال المحقّق في شرح الإشارات: «و ذلك لأنّ[۴] كلّ شيء منه؛ و غاية الفعل في حقّه هو كونه فاعلاً لها؛ فصحّ[۵] تعليل كون الأشياء له[۶] بكونها منه.» [۱۳۹]

قال الشارح: «يمكن أن يقال أيضاً: إنّه لمّا كانت ذات جميع الأشياء منه؛ و هو العلّة الموجدة لها و لما يتوقّف عليه، كانت مملوكة له[۷] بلا واسطةٍ أو بواسطةٍ؛ إذ لا مدخل لغيره فيه.»

و فيه بحث؛ لأنّ الملازمة المدلولة عليها بقوله: «و لمّا كانت ذات جميع الأشياء منه كانت مملوكة[۸]» ممنوع[۹]؛ و لا يلزم ممّا ذكره صحّةُ إطلاق الملك عليه بالتفسير المذكور؛ و هو في صدد بيان ذلك.

و اعلم أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ العالم لا يتصوّر أن يقع على نظام أحسن و أتمّ ممّا عليه الآن؛ و النظام الواقع عليه لا قصور فيه و لا نقص[۱۰]؛ إذ لو تحقّق فيه قُبحٌ أو نقصٌ لكان إمّا لعدم حُسن ترتيب الموجودات المحقّقة حتّى لو قدّمت بعض المتأخّرة أو أُخّرت بعض المتقدّمة منها حَسُن الترتيب و تمّ النظام /83B/؛ و إمّا لانتفاء ما يجب تحقّقه أو تحقّق[۱۱] ما يجب انتفاؤه؛ و القصور و النقصان غير متصوّر بشيءٍ من الوجهين:

أمّا الأوّل: فلامتناع حصول ترتيب آخر بين[۱۲] تلك الموجودات المحقّقة، لترتيبها على الوجه الذي ينبغي؛ فإنّ الحقّ الأوّل أوجد الأشرف فالأشرف؛ و لا يمكن خلاف ذلك؛ و

---

۱. م: و الاعرض.
۲. م: فيضه.
۳. م: بشيء.
۴. س، م: ان.
۵. م: فيصح.
۶. م: به.
۷. ج: ـ له.
۸. م: + له.
۹. س: ـ ممنوع.
۱۰. س: لا يقتضي؛ هامش «س»: لا نقص.
۱۱. س: ـ أو تحقّق.
۱۲. س: عين.

إلى هذا القسم مع دليله أشار بقوله:[١] <والوجود> أي المحقّق[٢] <لايتصوّر أن يكون> على وجهٍ آخر و ترتيبٍ[٣] <أتمّ ممّا عليه الآن[٤]؛ فإنّ ذات الحقّ لاتقتضي الأخسّ[٥] و تترك الأشرف.>

و أمّا الثاني: فلامتناع تحقّق ما انتفى حيث انتفى؛ و انتفاء ما تحقّق حيث تحقّق، نظراً إلى نفس الأمر؛ و إليه أشار بقوله في ما بعد: «و أتمّ» أي[٦] الأمر الغير المحقّق الذي يكون أتمّ «ممّا عليه الوجود» أي من الذي تحقّق و وجد «محال».

و الشارح صعب عليه استكشاف المتن؛ فجعل[٧] قوله: «و أتمّ ممّا عليه محال» تكراراً لقوله: «والوجود لايتصوّر أن يكون أتمّ ممّا عليه» و قد دريتَ بتقريرنا الفرق بين العبارتين. ثمّ جعل قوله: «فإنّ ذات الحقّ[٨] لاتقتضي الأخسّ[٩] و تترك الأشرف» دليلاً على هذه الدعوى، و بيّنه بأنّ هذا يفضي إلى الجهل أو العجز أو البُخل.

و أقول: القدح على القول بالإيجاب لما مرّ؛[١٠] و أمّا على القول بالإرادة ففي كلّ من المقدّمات[١١] نظر دقيق. ثمّ جعل قوله:[١٢] <بل يلزم ذاته الأشرف فالأشرف> [١٣] إشارة إلى قاعدة الإمكان الأشرفِ، و تقريره على ما ذكره الشارح[١٤] في ساير كتبه و حرّره شارح الإشراق في شرحه: «أنّ الممكن الأخسّ[١٥] إذا وجد فيلزم[١٦] أن يكون الممكن الأشرف[١٧] قد وجد قبله و إلّا فإمّا أن يكون وجود الأخسّ[١٨] بواسطةٍ؛ فيلزم خلاف المقدّر؛ لأنّ تلك الواسطة لايمكن أن تكون غير الأشرف؛ لأنّ العلّة أشرف من المعلول؛ أو

---

١. ج: ـ و اعلم أنّ الحكماء ذهبوا... بقوله.
٢. ج: ـ أي المحقّق.
٣. ج: ـ على وجه آخر و ترتيب.
٤. ج: ـ الآن.
٥. م: الاحسن صبر.
٦. م: فيما بعد ثم ان.
٧. م: محفل.
٨. م: + تعالى.
٩. م: الاحسن.
١٠. م: بالايجاب ظاهر.
١١. م: عدمانه.
١٢. ج: ـ و أمّا الثاني... قوله.
١٣. ج: + قال الشارح هذا.
١٤. ج: الشيخ.
١٥. م: الاحسن.
١٦. م: يلزم.
١٧. س: أشرف.
١٨. م: الاحسن.

بغير واسطةٍ؛ و حينئذٍ فإن جاز صدور الأشرف عن الواجب تعالى[1] لزم جواز صدور الكثير عن الواحد، ضرورةَ أنّ الأشرف لايمكن صدوره بواسطة ذلك الأخسّ[2]، فإمّا بلا واسطةٍ أو بواسطة غير الأخسّ[3]؛ و إن لم‌يجز صدور الأشرف عن الواجب؛ فإن جاز عن معلوله لزم جوازُ كون العلّة أخسّ من المعلول ضرورةَ انحصار الواسطة في الأخسّ بناءً على أنّ الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد؛ و إن لم‌يجز صدور الأشرف عن الواجب[4] و لاعن معلوله مع إمكانه بالفرض؛[5] و الممكن لايلزم من فرض وجوده[6] محال، بل إن لزم فإنّما لزم[7] من شيء آخر غير ذاته و إلّا لم‌يكن ممكناً؛ و هو خلاف المقدّر؛ فإذا فرض موجوداً و ليس صادراً عن واجب الوجود و لاعن معلوله[8] ـ لأنّ الكلام على تقدير عدم جواز صدوره منهما ـ فبالضرورة وجوده[9] يستدعي جهةً مقتضيةً في ذات الواجب أشرف ممّا هو عليه؛ و هو محال.»

ثمّ قال[10]: «و أقول: إنّما يتمّ إبطال الشقّ الأخير لو كان إمكان المعلول مستلزماً لإمكان العلّة؛ و هو /84A/ منقوض بأنّ انتفاء المعلولِ الأوّل ممكن مع أنّ علّته ـ و هو انتفاء الواجب ـ محال.»

و أقول: قد يعتبر[11] الإمكان بالنظر إلى نفس الأمر؛ و قد يعتبر[12] بالنظر إلى ذات الممكن؛ و المراد بالممكن الأخسّ[13] و الأشرف[14] إنّما هو الأوّل دون الثاني؛ و حينئذٍ يظهر سقوطُ ما أورده الشارح؛ و لعمري أنّ حمل الكلام على ظاهره و هو أنّ لازم ذاته أشرف من[15] لازم لازمه <كما أنّ عكس النور أشرف من عكس عكسه> أعذب[16] عند الذوق السليم و

---

۱. ح: ـ تعالى.
۲. م: الاحسن.
۳. م: الاحسن.
۴. س، م: ـ فإن جاز عن معلوله... الواجب.
۵. س، م: إمكان الفرض.
۶. س، م: ـ وجوده.
۷. ج، م: يلزم.
۸. ج: معلولاته.
۹. س، م: ـ وجوده.
۱۰. ج: ـ ثمّ قال.
۱۱. ج: يفسّر.
۱۲. ح: يفسّر.
۱۳. م: الاحسن.
۱۴. ج: الاشرف و الاخس.
۱۵. س: في.
۱۶. ج: + كثيراً.

الطبع[١] المستقيم.[٢]

ثمّ أشار إلى بطلان[٣] القسم الثاني الذي أشرنا إليه أوّلاً و شرحناه مفصّلاً بقوله:[٤] <و أتمّ ممّا عليه الوجود محال.>

قيل[٥]: إذ الشرور الواقعة ليست شروراً بالنسبة إلى نظام الكلّ و إن كانت شروراً بالنسبة إلى الجزئيات، هكذا أفاده بعض الأعاظم؛ و قد ذكر في شرح الإشراق أنّ هذه القاعدة إنّما تطّرد في الممكنات الثابتة[٦] المستمرّة الوجود بدوام عللها لا في الحوادث [١٤٠] و قد ذكر في هذا المقام كلمات طويلة خطابية لا فائدة في نقلها كما نقل[٧] الشارح بعضها.

و الأظهر أنّ[٨] وجود الأتمّ محال بالنظر إلى نفس الأمر و إن كان ممكناً بحسب ذاته؛ فإنّ العلّة لايمكن أن يوجد منها أيّ معلولٍ[٩] اتّفق، بل لكلّ علّةٍ معلولٌ خاصٌّ يناسبه؛ و تلك المناسبات و العلل المنتهية إلى الواجب اقتضت الوقوعَ على هذا الوجه[١٠] دون غيره؛ فالوقوع على غيره محال نظراً إلى نفس الأمر، <والمحال لايدخل تحت قدرة قادر؛> فالواجب و إن كان قادراً لايقدر على إيجاد[١١] آخر لا لقصورٍ في ذاته تعالى، بل لاستحالة ما يفرض معلولاً.

و بهذا[١٢] يندفع جميع الشُبَه الموردة على صدور الشرّ <و إنّما يطوّل[١٣] حديث الخير و الشرّ> كما طوّله[١٤] الشارح <مَن يظنّ أنّ للعالي التفاتاً[١٥] إلى السافل و يتوهّم أن ليس للّه[١٦] وراء هذه[١٧] المظلمة[١٨] عالم آخر و[١٩] ليس[٢٠] وراء هؤلاء الديدان> يعني[٢١]

---

١. س: طبع.
٢. ج: + ممّا نقله و تحيّر فيه.
٣. س: ابطال.
٤. ج: - ثمّ أشار... بقوله.
٥. ج: - قيل.
٦. م: الثانيه.
٧. ج: فعل.
٨. ج: + معنى كلامه ان.
٩. ج: أي من المعلول.
١٠. س: الوجوه.
١١. ج: الايجاد بنحو.
١٢. م: لهذا.
١٣. م: فانما نطول.
١٤. م: لما طول.
١٥. ج: + ما.
١٦. في مخطوطة «م» يقرأ: «يهد» و ما شابهه.
١٧. ج: + المدرة.
١٨. م: الظلمه.
١٩. ج: + ان.
٢٠. ج: + الله.
٢١. ج، س: أعني.

الحيوانات الناطقة و الصامتة <خلائق[1]> و أنّ عمله إصلاح أحوالهم[2] و استماع دعائهم؛[3] <و لم‌يعلم[4] أنّه لو وقع على غيرما هو عليه الآن للزم[5] من الشرور و اختلال النظام شيء كثير لا نسبة[6] له إلى ما هو عليه الآن.[7]>

لا يقال: لِمَ لم‌يقع على وجهٍ لايلزمه شيء من الشرور لا هذا و لا ذاك؟ لأنّا نقول: قد أشرنا إلى جوابه[8] قبل.

<و الحقّ[9] أنّ هذا غاية[10] ما يمكن من[11] النظام؛ و العالم الذي لاتتطرّق[12] إليه العاهات[13] عالم آخر، إليه رُجعىٰ الطاهرات[14].> فمَن أراد أن لايتلوّث[15] بالقاذورات و لايتألّم بالبليّات[16]، فليرجع إليه متّصلاً بتلك الطاهرات[17]. <و ليس> الحال <أنّ العوالي[18] القدسيّين لا شغل لهم غير[19] هتك الأستار و رفض[20] الأيتام عن حضانة مُرضعات[21]، و إيلام البريء> عن الجرائم <و غرس الملل الجاهلية> أي إفاضتها[22] و رعايتها لينبعث، <و إغواء نفوس و ترفية جاهل> و تسليطه، <و تعذيب عالم[23]> و تحقيره[24] إلى غير ذلك من الآفات[25] /84B/ و الشرور[26] الواقعة في زماننا هذا، <بل إنّما يشغلهم مشاهدة أنوار اللّه تعالى من كلّ مشهد، و يلزم حركاتها لوازم ضروريات لوعادت إلى وضعٍ ينفعهم لتضرّر بها عوالم على أنّها لاتتحرّك للسافلين، بل لما ألقى[27]

---

۱. م: + أشرف.
۲. س: أعمالهم؛ هامش «س»: أحوالهم.
۳. ج: + و مجازاتهم الثواب و العقاب.
۴. ج: لم‌يعلموا.
۵. س: للزوم.
۶. م: لايشتبه.
۷. ج: له إلى ما يتوهّمه.
۸. ج: + من.
۹. م: فالحق.
۱۰. ج: أقصى؛ س: ـ غاية.
۱۱. س: ان.
۱۲. ج: تنطرق.
۱۳. س: العايات.
۱۴. م: الظاهرات.
۱۵. س: يتلوث.
۱۶. ج: + الافات.
۱۷. م: الطاهرات
۱۸. س: العوال.
۱۹. ج: إلا.
۲۰. م: افض.
۲۱. م: و صفات.
۲۱. س: افاضيتها.
۲۳. م: جاهل.
۲۴. ج: تعجيزه
۲۵. ج: المفاسد.
۲۶. س: الدور
۲۷. ج: بل لما يرتقي؛ م: بل إنّما أشرف.

عليها[1] من الأضواء القيّومية و الأنوار اللاهوتية، و تغلب عليها من الهيبة[2] في المواقف الإلهية، و سلطان الأشعّة القدّوسية[3] ما لايمكنها من النظر إلى ذواتها فضلاً عمّا دونها، > و سيجيء تحقيق ذلك و كيفية[4] إمكانه <فهي>[5] الأنوار إليها، و عدم الحجاب بينها[6]، <عالمة بكلّ[7] شيء،[8] لايعزب عن علمها و علم باريها شيء[9].>

اتّفق الحكماء على أنّ كلّ مجرّدٍ معقولٍ عاقلٌ لذاته و لغيره؛ و ذكروا في بيان ذلك أُموراً حصّلها[10] العلّامة الرازي حيث أراد توضيحها و قال[11]: «كلّ مجرّد عن المادّة و توابعها لايغفل[12] عن ذاته، حاضرة عند[13] ذاته، ممتازة عن الغير عند نفسه؛ و معنى العلم ليس إلّا تميّز الشيء عند الذات المجرّدة.

أمّا أنّ معنى العلم ما ذكرنا فلأنّا ندرك أشياء و نجري عليها أحكاماً؛ فتلك المدركات متميّزة بالضرورة؛ و ذلك التميّز[14] إمّا[15] في الخارج أو في العقل؛ والأوّل منتفٍ[16]؛ لأنّ المدركات قد تكون معدومة في الخارج؛ فتعيّن الثاني و هو المطلوب؛ فعلم أنّ كلّ مجرّدٍ عاقلٌ و معقولٌ. أمّا أنّه معقول فلأنّه حضر عند ذات مجرّدة؛ و أمّا أنّ المجرّد عاقل لغيره[17] فلأنّه يمكن أن يكون معقولاً؛ و كلّ معقول يمكن مقارنة ساير المعقولات له في العقل[18] يمكن مقارنة المعقولات له في الخارج؛[19] و كلّ ما يمكن مقارنة[20] المعقولات له في العقل[21] يمكن أن يكون عاقلاً لها؛ و كلّ ما يمكن للمجرّد فهو حاصل له بالفعل، لانتفاء[22]

---

۱. ج: إليها. ۲. م: الهيئة. ۳. ج: القدسيّه.
۴. س: لنفسه. ۵. ج: + ليزول؛ م: + أي. ۶. ج، س: بينهما؛ م: منها.
۷. س: لكلها. ۸. ج: بكل جلي و خفي. ۹. س: - شيء.
۱۰. م: فصلها. ۱۱. ج: فقال. ۱۲. ج: لايفعل.
۱۳. س: عنده. ۱۴. ج: التمايز. ۱۵. ج: - إمّا.
۱۶. س: مسبب. ۱۷. س: كغيره.
۱۸. ج، س: + و كل ما يمكن مقارنة المعقولات له في العقل.
۱۹. م: - يمكن مقارنة المعقولات له في الخارج. ۲۰. م: + ساير.
۲۱. ج: - يمكن مقارنة المعقولات له في الخارج ... العقل. ۲۲. م: الاشيآء.

القوّة و الاستعداد فيها. فالبارئ[۱] و العقول كلّها عالمة بجميع الأشياء؛ و أمّا النفوس فلما لها من القوّة و الاستعداد ليست عالمة[۲] إلّا بما[۳] حصل استعداده التامّ القريب.»

و أقول: لايخفىٰ ما في هذا الكلام من الإشكال؛ فإنّ للعلم معنى بديهياً يعرفه العوامّ و الخواصّ و يعبّر عنه بالفارسية بـ«دانستن»؛ و لانسلّم أنّ هذا المعنى هو المتميّز[۴] عند الذات المجرّدة، و لا يلزم من كونه كذلك في الإنسان أن يكون كذلك مطلقاً حتّى يلزم[۵] أن يكون كلّ مجرّد عاقلاً.

اللّهمّ! إلّا أن يدّعي البداهة؛ فيقال: بديهي أنّ كلّ مجرّد غير غائب عن نفسه، شاعر بذاته، و ذاته متميّزة عنده؛ و الغرض من ذكر الإنسان إيراد مثال لإزالة خفاء ربّما يعرض لبعض الأذهان القاصرة[۶]؛ /85A/ و الإنصاف أنّ بداهة ذلك غير ظاهرة.

ثمّ ما ذكره[۷] في بيان أنّ المجرّد عاقل لغيره في غاية السخافة و الضعف؛[۸] و ترد عليه إيرادات واردة ظاهرة[۹] مذكورة في الكتب المتداولة.

و قد يستدلّ على أنّ البارئ[۱۰] عالم بجميع الأشياء بأنّه[۱۱] لتجرّده يعلم ذاته؛ فيعلم لوازم ذاته و لوازم لوازم ذاته؛ و لمّا كان ذاته مقطع الحاجات وجب انتهاء ساير الموجودات إليه؛ فجميع[۱۲] الأشياء من لوازم ذاته؛ و العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم؛ فهو يعلم جميع الموجودات.

و لي فيه إشكال؛ لأنّه:

إن[۱۳] أُريد باللازم في قوله: «العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم» اللازم الذهني،

---

۱. ج: + تعالى. ۲. ج: ـ عالمة. ۳. ج: لما.
۴. ج: التميز. ۵. م: ـ أن يكون كذلك مطلقاً حتّى يلزم.
۶. م: الباصرة. ۷. م: ذكر. ۸. ج، م: الضعف و السخافة.
۹. ج: + مشهورة. ۱۰. م: + تعالى. ۱۱. م: تامه.
۱۲. م: بجميع. ۱۳. س: ـ إن.

فاللزوم مسلّم، لكن[١] لانسلّم أنّ الموجودات لوازم[٢] ذهنية للواجب؛ و ما ذكرتم في بيانه لايدلّ عليه.

و إن أُريد به اللازم الخارجي فاللزوم ممنوع؛ فالأولىٰ[٣] أن يقال: العلم ـ كما مرّ ـ عبارة عن الحضور عند الذات المجرّدة؛ و المعلول حاضر عند العلّة غير غائب عنها؛ فهي عالمة؛[٤] والعلّة حاضرة عند المعلول؛ فلوكان مجرّداً كان عالماً بها.

ثمّ اختلف في معلومات البارئ تعالى:

فقيل: صور معلّقة في محلّ؛ و نقل ذلك عن القدماء و أفلاطون.

و قيل: ببعض معلولاته؛ و إليه مال المصنّف و المحقّق الطوسي.

و ذهب بعضهم إلى أنّه عالم[٥] بذاته؛ و ساير الأشياء نفس ذاته.

و اتّفق الحكماء على أنّه تعالى[٦] عالم[٧] لا بقيام علمٍ بذاته و كذا في ساير صفاته؛ و لايلزم من صدقِ المشتقّ صدقُ المبدأ؛ و إليه[٨] يميل[٩] ظاهر كلام الشيخَين و ساير المشّائين.

و اعترض على[١٠] المصنّف بأنّه يلزم ممّا[١١] ذكرتم أن لايكون اللّه تعالى خالقاً لمحلّ علمه و علمه بإرادةٍ؛ و ذلك باطل؛ لأنّ علمه تعالى[١٢] فعليٌ على ما اتّفق عليه[١٣] جمهور الحكماء.

و لايخفىٰ أنّ هذا الإيراد لايختصّ بالمصنّف، بل يرد على المذاهب الثلاثة الأُولىٰ[١٤]؛ و إيراده على المذهب الأوسط المنسوب إلى المتكلّمين أشدّ. اللّهمّ! إلّا أن يقال[١٥] بكونه

---

١. ح: ولكن. ٢. س: الوازم. ٣. ج: و الاولى.
٤. ج: + به. ٥. ج: أنّ علمه. ٦. ج: ـ تعالى.
٧. م: ـ بذاته و ساير... عالم. ٨. س: الهيئه. ٩. م: مال.
١٠. س: عليه. ١١. ج: على ما. ١٢. ج: ـ تعالى.
١٣. م: ـ عليه. ١٤. ج: ـ الأولىٰ. ١٥. س: تعالى.

حالاً ـ كما اعترف به بعضهم ـ و فساده أظهر من أن يخفىٰ.

و أقول: العلم الفعلي[1] ليس ما يكون علّة أو شرطاً له علّة للمعلوم بأنّ ما لايكون حاصلاً[2] من الأمور الخارجية حتّى أنّ البنّاء[3] لو تصوّر بيتاً فلم‌يصنعه[4] كان علمه فعلياً[5]؛ و البارئ تعالى[6] تامّ الفعل لايدخل في فاعليته شيء؛ فلو[7] قال المصنّف بأنّ معلوله مع علمه به لايعلمه[8] لم‌يلزم[9] عليه[10] شيء يخالف رأي الحكماء.

ثمّ لايخفىٰ عليك ورود إيراد صعب[11] على المذهب الرابع؛ و ذلك أنّ ذاته تعالى[12] مبائن مخالف لذوات الممكنات؛ فكيف يجوز أن يكون علمه بذاته البسيطة علماً بجميع[13] الحقائق و المهيّات؟! و لهذا شنّع المصنّف في الإشراق على /85B/ صاحب هذا المذهب قائلاً[14]: «و المشّاؤون و أتباعهم[15] قالوا: علم الواجب ليس زائداً عليه، بل هو عدم غيبته عن ذاته المجرّدة عن المادّة[16] و قالوا: وجود الأشياء عين[17] علمه بها؛ فيقال لهم: إن علم ثمّ لزم من العلم شيء، فيقدّم العلم على الأشياء و على عدم الغيبة عن الأشياء؛ فإنّ عدم الغيبة عن الأشياء يكون بعد تحقّقها؛ و كما أنّ معلوله[18] غير ذاته[19] فكذلك العلم بمعلوله[20] غير العلم بذاته.» [۱۴۱]

و قال قطب المحقّقين في شرحه بوجوب[21] مغائرة[22] العلم بأحد المتغائرين[23]، للعلم بالمغائر الآخر على ما تشهد به الفطرة السليمة.

---

۱. م: العقلي.
۲. ج: فاضلا.
۳. ج، س، م: البقاء.
۴. س: فلم يصنعه؛ م: فلم يضعفه.
۵. س: معليا.
۶. ج: ـ تعالى.
۷. ج: و لو.
۸. س، م: ـ به لايعلمه.
۹. ج: لم‌يلزمه.
۱۰. ج: ـ عليه.
۱۱. م: اصعب.
۱۲. س: ـ تعالى.
۱۳. س: لجميع.
۱۴. م: ـ قائلاً.
۱۵. س: اطباعهم.
۱۶. س، م: ـ عن المادّة.
۱۷. حكمة الإشراق: عن.
۱۸. م: معلول.
۱۹. س: ذلك، هامش «س»: ذاته.
۲۰. س: لمعلوله.
۲۱. ج: لوجوب.
۲۲. م: المغايره.
۲۳. م: المعايرين.

ثمّ[١] قال المصنّف: «و أمّا ما يقال من «أنّ علمه[٢] بلوازمه[٣] منطوٍ في علمه بذاته» كلام[٤] لاطائل تحته؛ فإنّ علمه سلبي عنده؛ فكيف يندرج العلم بالأشياء في السلب؟! والتجرّد عن المادّة سلبي و عدم الغيبة أيضاً سلبي؛ فكيف يندرج العلم بالغير في السلب؟! ثمّ الضاحكية غير الإنسانية، والعلم به غير العلم بالإنسانية.»

و قد سنح لي ما يمكن أن يوجّه به كلام المشّائين و إن لم يكن على ما ارتضيه؛ فلنقدّم لتقريره و توضيحه مقدّمة[٥]؛ فنقول: العلم بالمعدومات و الممتنعات، بل الفانيات يدلّ على الوجود الذهني؛ و البديهة حاكمة بأنّ الحاصل في الذهن غير الموجود الخارجي بعينه و إلّا لكان أمر واحد بعينه[٦] في آنٍ واحدٍ حاصلاً في محالّ متعدّدة؛[٧] و كان[٨] جوهراً و عرضاً معاً، بل موجوداً و معدوماً؛[٩] و الحاصل في الذهن إنّما هو الصورة؛ و يجب أن تكون الصورة الحاصلة غير مساوية للمعلوم في المهيّة.

أمّا أوّلاً: فلأنّ المهيّة المساوية لمهيّة الممتنع، ممتنع.

و أمّا ثانياً: فلأنّ الصورة الذهنية كيفية؛ فكيف تكون مساوية لمهيّة الجوهر[١٠] و ساير المقولات؟!

و أمّا ثالثاً[١١]: فلأنّه[١٢] يقتضي أن تكون لوازم الطبيعة النوعية مختلفة؛ لأنّ بعض أفرادها قائم بذاته و بعضها قائم[١٣] بالذهن[١٤]؛ والقيام بالذات و بالغير[١٥] ـ كما تقرّر في موضعه ـ من لوازم المهيّة.

و أمّا رابعاً: فلأنّ حصول الصحاري مع الجبال[١٦] و الأنهار[١٧] و البحار، و البساتين[١٨] مع

---

١. م: ـ ثمّ. ٢. م: العلم. ٣. س، م: بلازمه.
٤. ج: فكلام. ٥. س: مقدمات. ٦. ج: ـ بعينه.
٧. س: محل متعدد. ٨. ج: فكان. ٩. م: + معا.
١٠. س: الجوهريه. ١١. ج: ثانيا. ١٢. م: فلان.
١٣. ج: ـ قائم. ١٤. م: بالذات. ١٥. م: + متنافيان.
١٦. م: الخيال. ١٧. س: الانها. ١٨. س: البساطين.

الأشجار، و البلدان مع البيوت[1] و الدكاكين و الرجال المشغولين بالحِرَف في الأذهان أوّلي البطلان؛ و لاينفع الفرق بين الحصول العقلي و الخارجي؛ و المشتغل[2] بتوجيهه مكابر لمقتضىٰ[3] عقله؛ [۱۴۲] فلْنرجع إلى ماكنّا بصدده.[4]

<و يدلّ على إثبات الأجرام السماوية، وكونها غير مركّبة من العنصريات، و أمنها من الفساد ما /86A/ ذكر من وجوب دوام حركتها؛ و لوكانت مركّبة لتحلّلت> و مادامت <حركتها؛> لما مرّ من أنّ حركات العنصريات غير دائمة؛ <فهي غير عنصرية؛ و لمّا كان الحارّ خفيفاً[5] لايتحرّك إلّا إلى الفوق[6] و البارد ثقيلاً لايتحرّك إلّا إلى السفل؛ و الرطب يقبل الشكل[7] و تركه، و الاتّصال و الانفصال[8] بسهولةٍ؛ و اليابس يقبلهما[9] بصعوبةٍ؛ و الأفلاك غير منخرقة و لا متحرّكة على الاستقامة لا[10] إلى المركز و لا عنه، بل حركتها[11] دورية على الوسط؛ فهي لا خفيفة و لا ثقيلة[12] و لاحارّة و لا باردة و لا رطبة[13] و لا يابسة؛ فهي طبيعة خامسة[14]>؛ أي جنس مغائر للعناصر الأربعة.

و لمّا كانت هذه الألفاظ ظاهرة و تحقيق معانيها غير لائقة بهذا الكتاب ما تعرّضتُ لها.

و[15] قال الشارح: «عدم التحرّك على[16] الاستقامة يدلّ على امتناع الانخراق[17]؛ لأنّه بالحركة المستقيمة؛ و الانخراق[18] بحيث يحدث فرجة لايكون إلّا بالمستقيمة؛ و أمّا مطلق الانخراق[19] فقد يكون بأن يتحرّك بعض أجزائه حركة مستديرة و يسكن الآخر[20]

---

١. م: ـ مع الأشجار و البلدان مع البيوت.
٢. م: المستقل.
٣. س: مقتضى.
٤. س: ـ ماكنّا بصدده.
٥. م: حقيقا.
٦. ج: فوق.
٧. ح: التشكل.
٨. ج: ـ و الانفصال.
٩. س: يقبلها.
١٠. س: ـ لا.
١١. م: تحريكاتها.
١٢. ح: لا ثقيلة و لا خفيفة.
١٣. م: رتبه.
١٤. س: ـ خامسة.
١٥. م: ـ و.
١٦. م: عن.
١٧. س: الاطراق؛ هامش «س»: الانحراق؛ م: الانحراف.
١٨. م: الانحراف.
١٩. م: الانحراف.
٢٠. م: الاجزآء.

أو[١] يتحرّك على الاستدارة إلى جهةٍ أُخرىٰ؛ و ذلك أيضاً ممتنع على الأفلاك، لامتناع سكونها و تغيّر حركتها و إلّا لخرج الزمان عن الوحدة الاتّصالية.»

و أقول: الحركة المستقيمة قد يطلق على الواقعة على خطّ مستقيم و قد يطلق على الحركة الأينيّة الواقعة عليه[٢] مطلقاً[٣]، كما أنّ المستدير[٤] قد يطلق على ما يعمّ الوضعية و الواقعة على محيط دائرة و قد يطلق على ما[٥] يقابل الأينيّة؛ أعني الوضعية. فإن أراد بالمستقيمة المعنى الأوّل، فقوله: «الانخراق[٦] المحدث للفرجة لايكون إلّا بالمستقيمة» ممنوع، و المستند[٧] ظاهر؛ و كذا إن أُريد به المعنى الثاني، لجواز أن يحدث فرجة بالحركة الأينيّة الواقعة على محيط دائرة أو بالحركة[٨] الكمّية التخلخلية و التكاثفية[٩] دون الأينيّة؛ و استلزامه للأينيّة ممنوع.

لايقال: التخلخل[١٠] و التكاثف يستلزم تبدّل[١١] الأين؛ لأنّا نقول: ذلك ممنوع[١٢]؛ لِمَ لايجوز أن يتخلخل أو يتكاثف جسم مع السطح المحيط بوجهٍ لايخرج منه ـ و ذلك ظاهر[١٣] جدّاً ـ أو يحصلا في بعض الأجزاء الواقعة في ثَخَن ذلك الجسم من غير تغيّرٍ في سطوحه الظاهرة.

فإن قلتَ: انفصال الأجزاء بعضها عن بعض يستلزم تبدّل أُيون[١٤] تلك الأجزاء.

قلتُ: لانسلّم أنّ انفصال الأجزاء بعضها عن بعض يستلزم تبدّل الأُيون المستلزمة للحركة الأينيّة؛ و إنّما يلزم لولزم حدوث أينٍ آخرَ لميكن إلّا تبدّل[١٥] أينٍ إلى أينٍ آخر؛ و حصول[١٦] الجزء في أينٍ بقوّةٍ محرّكة فيه بعد ما كان حاصلاً في أينٍ آخرَ؛ و المستلزم

---

١. س، م: و.
٢. ج: ـ الواقعة عليه.
٣. س: مطلوبه.
٤. س: المستدسه.
٥. م: ـ يعمّ الوضعية... ما.
٦. م: الانحراف.
٧. م: السند.
٨. ج: ـ الأينية الواقعة على محيط دائرة أو بالحركة.
٩. س: التحليليه و التكافيه.
١٠. س: التحليل؛ هامش «س»: التخلخل.
١١. م: يلزم بتبدل.
١٢. س: + و.
١٣. ج: ـ ظاهر.
١٤. س: الايون.
١٥. س، م: لميكن لاتبدل.
١٦. م: + هذا.

للحركة الأينيّة أو نفسها ـ على ما قيل ـ هوالثاني دون الأوّل. /86B/ على أنّ حدوث الأين[۱] إنّما يلزم[۲] لوانفصل جزء من الأجزاء من جميع الجوانب حتّى يحصل له أينٌ بالفعل؛ و أمّا إذا لم ينفصل إلّا من جانب واحد، فالاستلزام ممنوع؛ إذ الأجزاء بعد بالقوّة لا بالفعل:[۳] فكيف يتّصف بالأين و الحركة الأينيّة؟! و قد صرّح بذلك سيّد المحقّقين[۴] في حاشية شرح حكمة[۵] العين.

و بهذا يظهر أنّه لايستقيم كلامه أو يحمل الحركة المستقيمة في كلامه على مطلق الأينيّة مع أنّ ذلك حمل غير مستقيم لايتحمّله إلّا مَن له عقل ذميم[۶] و طبع سقيم[۷].[۸]

و أيضاً: نمنع قوله: «و ذلك على الأفلاك ممتنع» إن أُريد بالمستديرة المعنى الأوّل أو الثاني؛ و لانسلّم أنّ الزمان يخرج بذلك عن[۹] الوحدة الاتّصالية؛ و توضيحه أنّه إن أراد بقوله: «يمتنع سكونها و تغيّر حركاتها» أنّه يمتنع سكون أجزاء الفلك و تغيّر حركاتها فهو ممنوع؛ و لانسلّم أنّ الزمان يخرج بذلك[۱۰] عن الوحدة الاتّصالية؛ و إن أراد أنّه[۱۱] يمتنع ذلك على الأفلاك بكلّيتها، فهب أنّه مسلّم لكنّ ذلك لايستلزم امتناع اختلاف الحركة في أجزائها؛ و مدار[۱۲] الكلام عليه.

و اعلم أنّ لبعض الأعلام في هذا المقام كلاماً؛ و هو أنّ الانخراق[۱۳] المحدث للفرجة يستلزم الميل الغير الوضعي[۱۴]؛ والشارح أخذه و حرّفه بقلب[۱۵] الميل بالحركة المستقيمة و نسبه إلى[۱۶] نفسه.

ثمّ إنّك خبير بأنّ ما ذكره المصنّف من الأحكام إنّما ينتهض دلائلها المشهورة[۱۷] في المحدّد[۱۸].

---

۱. ج: ـ لانسلّم أنّ انفصال... الأين. ۲. ج: + ذلك. ۳. ج: + و إذا لم يكن جزء بالفعل.
۴. ج: المحقق. ۵. ج، س: ـ حكمة. ۶. م: رميم.
۷. س: مستقيم. ۸. ج: ـ و بهذا يظهر... سقيم. ۹. م: ـ عن.
۱۰. ج: بذلك يخرج. ۱۱. س: ان. ۱۲. م: جدار.
۱۳. م: الانحراف. ۱۴. س: الوضع. ۱۵. ج، م: بتبديل.
۱۶. س: ـ إلى. ۱۷. ج: ـ المشهورة. ۱۸. ج: المجرد؛ س: المحدود.

<و لو لا إحاطة السماء بالأرض لكانت الشمس إذا غربت لم ترجع إلى المشرق إلّا بأن ينتهي[١] النهار> و ليس كذلك؛ **<فالسموات كلّها كُرية[٢].>**

قال الشارح: «لاستدارة حركاتها» و[٣] ذلك سفسطة ظاهرة؛ إذ استدارة الحركة لاتوجب استدارة الشكل بوجهٍ؛ [١٤٣] و[٤] الظاهر أنّه[٥] تفريع على جميع ما تقدّم الذي منه عدم التركّب[٦] المستلزم للبساطة؛ و الأظهر أنّ الفاء ليس للتفريع، بل للتعقيب.

<محيطة بعضها ببعضٍ، حيّة ناطقة؛> لأنّها غير محجوبة عن الأنوار؛ و لأنّها[٧] متحرّكة[٨] بالإرادة؛ فلها غاية مقصودة؛ و لايجوز أن تكون غايتها أمراً جزئياً[٩] آخر[١٠]، بل لابدّ من كونها كلّية؛ فهي مدركة للكلّيات؛ فتكون ناطقة.

و تفصيله يتوقّف على توضيح مقدّماتٍ:

الأولى: أنّ الحركات[١١] لاتكون مقصودة لذاتها. قال المحقّق في شرح الإشارات: «إنّ الحركة[١٢] لايمكن أن يدوم بدوام شيءٍ له قرار؛ فالمحرّك القارّ إنّما يقتضيها لا لذاتها، بل لشيءٍ آخرَ يتحصّل بها؛ و يكون[١٣] ما يقتضيه لذاته[١٤] ذلك[١٥] المحرّك؛ هو ذلك الشيء لا الحركة[١٦]. فإنّ[١٧] الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها.» [١٤٤]

و تعريف الحركة بأنّها كمال لما هو بالقوّة[١٨] من حيث هو /87A/ بالقوّة لاينافي ذلك.

و[١٩] قال الشارح: «الحركة الإرادية لا بدّ لها من غايةٍ مّا[٢٠]؛ و ليس نفس الحركة؛ لأنّ

---

١. س: تثنى؛ م: سي.　٢. س: كره.　٣. م: + أقول.
٤. م: - و.　٥. م: + الظاهر أنّ قوله فالسموات الخ.
٦. س: المركب؛ ج، م: التركيب.　٧. م: و الانتهاء.　٨. س: متحرك.
٩. س: - جزئياً.　١٠. ج: - آخر.　١١. ج: الحركة.
١٢. ج: + لايمكن أن يقتضيها لذاتها محرّك قارّ الذات بجسب طبيعة أو إرادة أو غير ذلك؛ لأنّ مقتضى الشيء يدوم بدوامه و ما لا قرار له في ذاته.　١٣. س: فيكون.　١٤. س، م: لذلك.
١٥. م: - ذلك.　١٦. س، م: الحركتين.　١٧. ج: فإذن.
١٨. س: - بالقوّة.　١٩. م: - و.　٢٠. س: - مّا؛ م: لابد لها من علة.

حقيقتها كمال أوّل لما هو بالقوّة من حيث هو بالقوّة؛ و معناه أنّه كمال لايخرج[۱] المادّة عن القوّة باعتبار ذلك الكمال؛ و ذلك إنّما يتصوّر[۲] بأن يكون هو لذاته[۳] وسيلة إلى كمال آخر؛ و ما هو لذاته وسيلة[۴] لايكون مقصوداً بالذات؛ و هذا أولىٰ ممّا يقال: لأنّها لايمكن أن يقتضيها محرّك قارّ الذات بحسب طبعه أو إرادته[۵] أو غير ذلك؛ إذ مقتضى الشيء يدوم بدوامه: و إنّما يقتضيه لا لذاته، بل لشيءٍ[۶] آخرَ؛ و ذلك لأنّه لايلزم من عدم كونها مقتضى المحرّك القارّ الذات بحسب طبعه أو[۷] إرادته أو غير ذلك أن لاتكون مقصودةً[۸] بالذات، لجواز أن يقتضيها المحرّك بانضمام أمرٍ غير قارٍّ يكون جزئاً من العلّة المستلزمة؛ و لايكون مطلوبة لغيرها؛ فإنّ معنى كون الشيء مطلوبة لغيرها[۹] أن يكون الغير علّة غائية؛و لايلزم ذلك من كونها غير مقتضى الذات المحرّك بطبعه أو إرادته أو غير ذلك؛ على أنّا بعد الإغماض عن ذلك ننقل[۱۰] الكلام إلى ذلك الشيء الآخر؛ فإن كان أمراً قارّاً لِمَ لايجوز[۱۱] أن يصدر عن المحرّك[۱۲] بانضمام[۱۳] الحركة؛ و إن كان غير قارٍ لم يجز أن يصدر هو عن المتحرّك بطبعه أو إرادته.» هذا كلامه و كتب على الحاشية أنّ القائل هو المُحقّق[۱۴] في شرح الإشارات.

و أقول: قد نقلنا كلام المحقّق بعبارته، و لايذهب عليك أنّه ليس فيه ما يدلّ على دعوى اللزوم الذي منعه بقوله: «لايلزم من عدم كونها مقتضى الحركة القارّ الذات أن لاتكون مقصودة[۱۵] بالذات» أي مطلقاً سواء كانت مقصودة لمحرّكٍ قارٍّ أو غير قارٍّ على ما يدلّ عليه[۱۶] السند الذي أسند المنع به[۱۷]؛ أعني قوله: «لجواز[۱۸] أن يقتضيها» بل محصّل

---

۱. ج: لاينبرّى؛ س: لاعيرى.	۲. م: ذلك لايتصوّر الا.	۳. ج: ـ لذاته.
۴. م: + إلى كمال آخر و ما هو لذاته وسيله.	۵. ج: ـ أو إرادته.
۶. م: ـ لشيء.	۷. س، م: ـ طبعه أو.	۸. س: موجوده.
۹. س، م: ـ فإنّ معنى كون الشيء مطلوبة لغيرها.	۱۰. م: بنقل.
۱۱. ج: قارّاً لم يجز.	۱۲. ج: المتحرك.	۱۳. ج: بانضمامه.
۱۴. م: + الطوسي	۱۵. س: موجودة؛ هامش «س»: مقصوده.
۱۶. م: على	۱۷. س، م: فيه.	۱۸. م: كجوار.

كلامه أنّ الحركة لاتكون لذاتها مقتضى لمحرّكٍ قارٍّ؛ فلو[١] اقتضيها محرّك قارّ لم يكن لذاتها، بل لكونها[٢] وسيلة إلى غيرها؛[٣] فيكون ذلك الغير مقتضى لذاته و الحركة بالتبع[٤]؛ و أين هذا من اللزوم الذي منعه الشارح مستنداً بما ذكره؟! فقوله: «لجواز أن يقتضيه المحرّك بانضمام جزء غير قارٍّ» ليس بشيء؛ إذ المقتضي بالحقيقة في أمر غير قارٍّ؛ لأنّ المركّب من القارّ و غير القارّ غير قارّ؛[٥] و الكلام في اقتضاء القارّ كما لايخفى.

و لا يذهب عليك أيضاً فساد قوله: «ننقل الكلام إلى ذلك الشيء الآخر؛ فإن كان[٦] أمراً قارّاً لم يجز أن يصدر بانضمامه[٧] الحركة» لأنّا نقول: ذلك الشيء الآخر[٨] هو ما تكون الحركة لأجله؛ أعني الغاية، مثل الحصول /87B/ في الحيّز الطبيعي كما ينادي عليه كلام المحقّق لا ما تكون الحركة به[٩]؛ و لا اشتباه[١٠] في جواز كونه أمراً قارّاً؛ فقوله: «لم يجز أن يصدر» ـ إلى آخره ـ سفسطة ظاهرة.

و اعلم أنّ صاحب المحاكمات أورد على[١١] ما أفاده المحقّق كلاماً و قال: «ما ذكره لايدلّ إلّا على أنّ الحركة ليست مقتضى طبيعة المتحرّك[١٢] لذاته؛ و لايدلّ على أنّ الحركة غير مطلوبة بحسب ذاتها؛ و الشبهة[١٣] إنّما نشأت من ضمير «ذاتها» فإنّ هذا الضمير إن رجع إلى المحرّك فهو مستقيم؛ لأنّه لايقتضى لذاته الحركةَ؛ و أمّا إن رجع إلى الحركة فيقال: إنّ المحرّك لايقتضي الحركةَ لذات الحركة؛ فهو أوّل المسئلة و لا دليل عليه؛ فإنّه يجوز أن تكون الحركة مقتضى الطبيعة لا لذات[١٤] الطبيعة، بل بتوسّط شيءٍ آخرَ؛ و تكون الحركة مطلوبة لذاتها لا بتوسّط مطلوب آخر.

---

١. م: لذاتها مقتضى المحرك فإنه لو.
٢. س: يكون.
٣. م: وسيله لغيرها.
٤. ج: بالطبع.
٥. م: ـ لأنّ المركّب من القارّ و غير القارّ غير قارّ.
٦. س، م: ـ كان.
٧. س، م: بانضمام.
٨. م: ـ فإنّ أمراً قارّاً... الآخر.
٩. س، م: ـ به.
١٠. س: و الاشتباه.
١١. س، م: ـ على.
١٢. ج: الطبيعة المتحركة
١٣. م: المشتبهه.
١٤. س: الذات.

و الحقّ أنّه لا حاجة في إثبات تلك المقدّمة إلى دليل؛ فإنّ الحركة ليست إلّا[١] التأدّي[٢] و التوجّه إلى الغير؛[٣] فامتنع أن تكون مطلوبة لذاتها» هذه عبارة المحاكمات.

و كأنّ الشارح أراد أن يأخذ هذا المعنى من هذه[٤] العبارة و ينسبها[٥] إلى نفسه كما فعله في كثير من المواضع؛ و لم يقدر على تلخيصه كما ينبغي؛ فاضطرب، فقال[٦] ما شاء؛ و إنّي[٧] ذكرتُ[٨] جواب إيراد المحاكمات في موضعه.

ثمّ في قوله: «فامتنع أن تكون مطلوبة لذاتها» تأمّل؛ إذ تأدّيها إلى الغير لا يقتضي امتناع كونها مطلوبة لذاتها،[٩] لجواز أن يكون أمراً مطلوباً؛ لأنّه ذلك الأمر، لا لأنّه مؤدٍّ و إن كان مؤدّياً.

و بالجملة: حاصل المقدّمة الأولى: أنّ الحركة لابدّ لها من[١٠] غايةٍ ينتهي إليها المتحرّك بحركته.

المقدّمة الثانية: أنّ ما تنتهي إليه الحركة إمّا كيف أو كمّ أو أين أو وضع؛ لأنّ الحركة لاتقع إلّا في تلك المقولات.

الثالثة: أنّ الفلك لايكون بالقوّة إلّا في الوضع؛ فلو تحرّكت لكانت حركته[١١] وضعية؛ فغايتها[١٢] الوضع. ثمّ نقول: و[١٣] ليست تلك الغاية وضعاً جزئياً و إلّا وقفت[١٤] عنده؛ فهو إذن[١٥] وضع[١٦] كلّي؛ فهو مدرِك للكلّيات؛ و ذلك ما أردناه.

ثمّ لايكفي ذلك في صدور الحركة الجزئية؛ لأنّ[١٧] الرأي الكلّي لاينبعث عنه[١٨] حركة جزئية؛ فلابدّ[١٩] لها من قوّة منطبعة في جرمها مدرِكة للجزئيات؛ فنسبة تلك القوّة إلى

---

١. س، م: إلى.
٢. م: المادي.
٣. م: -إلى الغير.
٤. ج: المعنى و يمسح.
٥. م: ينسب.
٦. ج: و قال.
٧. ج، س: فانّه.
٨. ج: قد ذكرت؛ س: قد ذكر.
٩. م: - تأمّل... لذاتها.
١٠. س: في.
١١. م: + و.
١٢. م: فغايته.
١٣. م: - و.
١٤. س، م: وقعت.
١٥. س: اول؛ هامش «س»: ادل.
١٦. م: و طبع.
١٧. م: فان.
١٨. س: عند.
١٩. س: و لابد.

نفوسها كنسبة قوانا الحسّية إلى نفوسنا؛ هذا ما ذكره المشّاؤون.

و قال الشارح: «أقول[١]: لا حاجة في ذلك[٢] إلى أنّ الحركة لاتكون مطلوبة لذاتها، بل يكفيهم[٣] أن يقولوا: المطلوب ليست حركة جزئية و إلّا انقطعت بعد تمامها.»

و أقول: قوله[٤] «أقول» ممنوع، بل[٥] ذلك /88A/ في بعض الكتب مع مذكور الإيراد الذي يشير إليه بقوله: «فإن قيل: لِمَ لايجوز أن يكون المطلوب الحركة الوحدانية المستمرّة من الأزل إلى الأبد؛ فلايلزم الانقطاع» و أمّا الجواب الذي أشار إليه بقوله: «قلتُ: القوّة الجسمانية لاتدرك[٦] الغير المتناهي» ليس بشيءٍ؛ إذ القوّة الجسمانية لاتدرك الغير المتناهي[٧] مفصّلاً دفعةً؛[٨] و أمّا الإدراك الإجمالي فامتناعه ممنوع؛[٩] و كذا[١٠] التفصيل في زمانٍ غير متناهٍ. [١٤٥]

ثمّ اعلم أنّ الفلك لايطلب تلك الأوضاع لذاتها، بل لأنّها معدّة لفيضان أنوار و إشراقات لذيذة على ما أشار إليه في هذا الكتاب بقوله:[١١] <عاشقة لأضواء القدس> و فصّله في الإشراق؛ فهي <مطيعة لمبدعها؛ و لا ميّت[١٢] في عالم الأثير.> فلكلّ[١٣] جسمٍ من الأفلاك و الكواكب نفس مجرّدة؛ و لذلك قيل: إنّ الحقّ أنّ للكواكب[١٤] حركة وضعية على مراكزها.[١٥]

و الشيخ الرئيس مال إلى هذا القول[١٦] في الشفاء و[١٧] الإشارات حيث قال: «حكم الكواكب حكم الأفلاك في وجوب استخراج الأوضاع الممكنة من القوّة إلى[١٨] الفعل.»

---

١. س: ـ أقول. ٢. ج: + المطلب. ٣. م: يكتبهم.
٤. س: + و. ٥. م: فان. ٦. م: + الامور.
٧. ج: ـ ليس بشيء... المتناهي. ٨. ج: ـ دفعةً؛ م: + أو في زمان متناه.
٩. ج: + و لايخفى أنّ الإدراك الإجمالى كافٍ في هذا المطلوب. ١٠. م: ـ فامتناعه ممنوع و كذا.
١١. س: ـ بقوله. ١٢. م: ثبت. ١٣. س: فكل؛ هامش «س»: فلكل.
١٤. م: فلكوكب. ١٥. ج: على مركز نفسها. ١٦. ج: + و رجّحه.
١٧. م: + رجحه في. ١٨. ج: ـ القوّه إلى.

و قال المحقّق الطوسي في شرح[1] الإشارات: «هذا شيء غير محسوس في ما فوق القمر؛ و أمّا القمر فإن لم يكن محوه خيالاً يتراأى فيه بالانعكاس كالهالات[2] و قسى و[3] قزح أو أجساماً موجودة واقعة بحذائه، بل كان شيئاً موجوداً فيه ثابتاً في جميع الأوقات على حالة واحدة، لم تكن له حركة استدارة[4]، لكنّ الحكم القطعي[5] فيه مشكل[6]؛ و الأظهر أنّه لايكون شيئاً موجوداً فيه، لوجوب بساطته[7] و امتناع تغيّره[8] عن الوضع الطبيعي.» [۱۴۶]

قال الشارح: «و قد اختار في التذكرة أنّ المحو كواكب صغار مظلمة مركوزة مع القمر في تدويره.» ثمّ قال: «و أقول: كما أنّ القمر بسيط فكذا التدوير؛ فلو اقتضى البساطة عدم كونه[9] موجوداً في القمر لاقتضىٰ أن لايكون شيئاً موجوداً في التدوير؛ و لا فرق بينهما على أنّ الدليل لايدلّ على المدّعىٰ.»

و أقول: إنّهم ذهبوا إلى[10] أنّ الكواكب كلّها مضيئة[11] حتّى أنّ بعضهم جعلوا ذلك مناط التميز[12] بينها و بين الأفلاك؛ و ذلك و إن لم يكن أمراً[13] واجباً لكنّهم اعتبروه أخذاً بالأولىٰ و الأليق؛ و لذلك في علم الهيئة[14] نظائر كثيرة كما لايخفىٰ على من تصفّحها[15]؛ فالوضع الطبيعي للقمر الذي هو من جملة الكواكب أن لايكون فيه جسم آخر و إلّا لم يكن مضيئاً؛ فالمحو إن كان شيئاً موجوداً في القمر فإمّا[16] أن يكون الاختلاف في جرمه من غير أن يكون فيه جرم آخر أو بواسطة حصول أجرام أُخر[17] /88B/؛ و الأوّل ينافي بساطته والثاني ينافي وقوعه على الوضع الطبيعي الذي ينبغي أن يكون عليه[18].[19]

---

۱. م: يخرج.
۲. م: كالهمالات.
۳. ج، م: - و.
۴. ج: استدارية
۵. س: يعطي.
۶. س: يشكل.
۷. س: - لوجوب بساطته.
۸. ج: تغير.
۹. ج: + شيا.
۱۰. م: - إلى.
۱۱. م: مصيبه.
۱۲. ج، م: مناطاً للتميز.
۱۳. م: - أمراً.
۱۴. ج: + و مباحث الفلك.
۱۵. م: تصفحهما.
۱۶. م: و إما.
۱۷. م: + فيه.
۱۸. ج: له.
۱۹. م: + فإنّ الوضع الطبيعي للكوكب أن لايكون فيه كوكب بخلاف الفلك؛ فإنّ وقوع الكوكب في الفلك لاينافي ←

و لمّا لم تكن تلك المقدّمة قطعية، بل ظنّية من المشهورات عندهم قال المحقّق: «والحكم القطعي[1] فيه مشكل[2]»[3] و لم يقل: «بحث». فظهر أنّ النقض غير وارد و أنّ عدم الفرق لعدم التميّز و أنّ التقريب تمام.

←

وضعه الطبيعي بل الفلك وضع في الطبيعة حملاً للكوكب بخلاف الكوكب حيث لم يوضع في الطبيعة ليكون محلاً لشيء و كوكب أو غيره. ١. س: الطبيعي. ٢. س: يشكل.

٣. م: ـ القطعي فيه مشكل.

خاتمة الهيكل

[في القسمة الثنائية للموجودات]

<أوّل[1] نسبة في الوجود نسبة الجوهر القائم الأوّل إلى الأوّل القيّوم؛ فـهي أُمّ جـميع النسب و أشرفها > لكون[2] طرفيها أشرف من طرفَي كلّ نسبةٍ أُخرىٰ <و هو عاشق الأوّل؛ و الأوّل قاهر له بنور قيّوميّته قهراً يعجزه عن الإحاطة و الاكتناه[3] بنوره > كما أشرنا إليه و سيجيء زيادة تحقيقه؛ <فاشتملت النسبة المذكورة على محبّةٍ[4]> من جانب المعلول <و قهرٍ> من جانب العلّة؛ <والطرف الواحد أشرف من الآخر؛ فـيسري حـالُ تـلك النسبة[5] في جميع العوالم[6] حتّى ازدوجت[7] الأقسام؛ فانقسمت الجواهر إلى أجسام و غير أجسام؛ و كذلك انقسم الجوهر المفارق[8] إلى قسمَين: عالٍ قاهرٍ > هو العقول[9] <و نازلٍ في الرتبة منفعل[10] مقهور > هو النفوس الفلكية و الإنسانية؛ <وكذلك انقسمت[11] الأجسام إلى الأثيري و العنصري، بل انقسم بعض الأجسام الأثيرية إلى قائد السعادات > و هي

---

١. س: ـ أوّل؛ م: الاول. ٢. س: لكن؛ م: يكون. ٣. س: الاكتفا.
٤. م: تحته. ٥. س: ـ النسبة. ٦. س: القرائم.
٧. س: اذدوجت؛ م: اذروجت. ٨. م: الجواهر المفارقه. ٩. م: المعقول.
١٠. س: منفصل. ١١. س: انقسم.

السعود الفلكية، <و قائد القهر> و هو النحوس[۱].

فالجسم العنصري يناسب النفس العاشق؛ و الأثيري العقل المعشوق؛ و قائد القهر يناسب المعشوق؛ و قائد السعادة[۲] العاشق. <بل النيّرين> أعني الشمس و القمر <أحدهما> و هو الأوّل[۳] <مثال العقل، و الآخر> و هو الآخر <مثال النفس، بل العلوي و السفلي والمتيامن و المتياسر[۴]، بل الشرق و الغرب، بل الذكر و الأُنثیٰ من الحيوان ازدوج طرف كامل مع ناقص تأسّياً[5]> و اقتدائاً <بالنسبة الأوليٰ، يفهم ذلك مَن يفهم معنى[۶] قوله تعالى:﴿وَمِن كُلِّ شَيءٍ خَلَقنَا زَوجَينِ﴾.>

<و لمّا كان النور أشرف الموجودات، فأشرف الأجسام أنورها و هو القدّيس[۷] الأب؛> إذ من الازدواج بينهما و بين القمر تكمل النطفة و يتولّد الولد ـ على ما فصّل في الكتب النجومية ـ و هي أكمل من زوجها و قاهر له؛ و هي مثال العقل المفيض[۸] للنور؛ فهي الأب، و الأمّ زوجه <الملك>؛ إذ النفس و القلب و الإدراك له؛ و قوّة[۹] الحيوة له على ما يشهد به علم الأحكام؛ و <هورخش>. إسمهَ بالفهلوية[۱۰] <الشديد قاهر[۱۱] الغسق[۱۲]، رئيس السماء، فاعل النهار، عظيم الهيئة[۱۳] الإلهية /89A/ الذي[۱۴] يعطي> جميع الأجرام <الأجسام> القابلة لقبول فيضه <أضوائها و لايأخذ منها.>

و[۱۵] قال الشارح: «هذا يدلّ على أنّ أنوار جميع الكواكب مستفادة منها.»

و أنت خبير بأنّه لو حمل على ما فهمه[۱۶] الشارح لزم مفاسد كثيرة:

منها: أن يكون نورها مستفادة منها.

---

۱. م: النحوبين. ۲. ج، م: السعادات. ۳. س: + يناسب.
۴. م: المعاشر. ۵. م: ناشيا. ۶. ج: ـ معنى.
۷. س: القدس. ۸. س: المقتضي. ۹. م: له قوه و.
۱۰. م: إسمه بالفارسية الفهلوية. ۱۱. ج: طاهر. ۱۲. م: العشق.
۱۳. في المخطوطة «م» الكلمة مهملة يقرأ: «المثلثه» و نحو ذلك. ۱۴. م: ـ الذي.
۱۵. م: ـ و. ۱۶. م: فهم.

و منها: أن يكون الهواء و الأجسام اللطيفة كالأفلاك منوّرة منها؛ <و[١] هو مثال اللّه الأعظم> لما[٢] أشرنا إليه في صدر الهيكل الرابع، <و الوجهة[٣] الكبرىٰ؛ و بعده أصحاب السيادات[٤] المعظّمون، سيّما السيّد الأيّد> أعني[٥] القمر <صاحب الخير و البركات، جلّ مَن أبدعه و[٦] تعالى> مِن صورة <﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الخَالِقِينَ﴾.>

١. س: ـ و. ٢. س: كما. ٣. ج: الوجه.
٤. م: السعادات. ٥. م: أعلى. ٦. س، م: ـ و.

الهيكل السادس

في إثبات بقاء النفس بعد الموت؛ وبيان أحوالها

* تقرير[1] الدليل على بقائه أنّه قد ثبت أنّ النفس الناطقة غير حالّة في الجسم؛ و لا تعلّق لها بالبدن[2] في ذاتها و جوهرها، بل تعلّقها به لتكون آلة لها في اكتساب الكمالات؛ فإذا فسد البدن فقد فسد[3] ما لا حاجة إليه فيوجودها مع أنّ[4] العلّة المؤثّرة في وجود النفس باقية؛ فيجب بقاؤها عند فساد البدن؛ و إليه أشار المصنّف[5] بقوله[6]: <اعلم أنّ النفس لاتبطل، لأنّها ليست ذات محلّ؛ فلا ضدّ لها> و لا مزاحم ليبطله؛ و[7] أراد بالضدّ المنافي بالذات؛ و بالمزاحم المنافي بالعرض[8]؛ <و مبدؤها دائم؛ فتدوم به؛ و ليس بينها و بين البدن[9] إلّا علاقة عرضية شوقية لايبطل ببطلانها الجوهر.>

و اعترض على هذا الدليل صاحب المحاكمات و قال: «فيه نظر؛ لأنّ الجوهر العقلي الموجِد[10] للنفس لو كانت علّة تامّة لزم قدمها بقدمه؛ و إن كانت علّة فاعلية و توقّف

---

*. في مخطوطة «س» يوجد في ابتداء الهيكل كلمة «فصل» بدل «الهيكل السادس».

١. م: و تقرير. ٢. س: البدن. ٣. س: البدن.

۴. في مخطوطة «س» يقرأ: «أثر». ۵. م: ـ المصنّف. ۶. م: + و.

٧. ج: ـ و. ٨. س: بالغير. ٩. م: المبدء.

١٠. ج: الموجود؛ هامش «ج»: الموجِد.

وجودها على حدوث البدن فلِمَ لايتوقّف[1] بقاؤها[2] على بقائه؟! فالنفس و إن كانت مجرّدة إلّا أنّها متعلّقة بالبدن؛ فجاز أن يكون تعلّقها ملزوماً لبقائها؛ فإذا انتفى انعدمت.»

ثمّ إنّ الشارح أضاف إلى نفسه في هذا المقام بعض الفوائد المسطورة بعينها و مثلها في كثير من الكتب المشهورة مثل المحاكمات و كثير من رسائل الإمام و أكثر[3] كتب الكلام.

و أقول[4]: في كلّ موضع «قال» «أقول» ممنوع؛ و أسانيد تلك المنوع مذكورة في الكتب؛[5] و من تلك المواضع إيراده على بيان امتناع كون صورة البدن شرطاً لبقاء النفس؛ فإنّه قال: «لمانعٍ أن يمنع دوام المبدأ بشرائط[6] التأثير؛ و ذلك إنّما يتبيّن إذا لم يكن البدن و صفاته شرطاً لبقائه كما هو شرط لحدوثه؛ و هو غير بيّن، فلابدّ له من بيان.

و ما قيل في بيانه من أنّ البدن[7] باستعداده علّة قابلة للصورة الحاصلة /89B/ منها؛ و تلك الصورة مستلزمة للنفس لأنّها إنّما تفيض منها علّته[8]؛ فإذا[9] انتفى المستعدّ[10] لزم انتفاء تلك الصورة؛ و لايلزم من انتفائها انتفاءُ ذات النفس.

و الحاصل: أنّ حصول الصور الكمالية للبدن يستلزِم حُصول النفس[11] لتوقّفها عليه؛ و انتفاء تلك الصورة لايستلزم انتفاء النفس المقتضية إيّاها.

و[12] أقول: فيه نظر؛ لأنّ انتفاء الصورة و إن لم يستلزم انتفاء النفس من حيث كونها فائضة عنها، فربّما استلزمه من وجهٍ آخرَ.

و أيضاً: إنّما يتمّ ذلك ان لو ثبت أنّ اعتدال المزاج ليس شرطاً لبقاء النفس و إلّا لكان انتفاء الصورة مستلزماً لانتفائه، لكونه مستلزماً[13] لانتفاء الاعتدال.

---

۱. ج: لم يتوقف ۲. س: ابقاءها. ۳. م: + من.
۴. ج. فأقول ۵. ج: + المزبورة. ۶. س: الشرائط.
۷. م: المبدء. ۸. س: علة. ۹. م: و إذا.
۱۰. س: المستلزم ۱۱. س: - و الحاصل... النفس. ۱۲. ج: - و.
۱۳. ج: - لانتفائه لكونه مستلزماً.

و أقول:[١] هذا نظر من بصيرةٍ عمياء[٢] و تفطّنٌ من[٣] فطانةٍ تبراء؛ إذ غرض صاحب القيل ـ كما لا يخفىٰ ـ أنّ الصورة و عوارضها لكونها معلولة للنفس لا يصحّ أن يكون شرطاً لبقائها؛ إذ المعلول يمتنع أن يكون شرطاً لبقاء العلّة؛ و ليس المدّعى ـ كما لا يخفىٰ على مَن له أدنىٰ معرفة بأساليب الكلام ـ إلّا هذا؛ أعني بيان[٤] امتناع كون الصورة و توابعها[٥] شرطاً لبقاء النفس لا بيان امتناع استلزامه بوجهٍ آخرَ[٦] من الوجوه، كما يشعر[٧] به[٨] قوله: «إذا لم يكن البدن و صفاته شرطاً» إلى قوله: «فلا بدّ له من بيان.»

و أيضاً: قوله[٩] «أيضاً» فاسد، لما تبيّن في موضعه من أنّ المزاج معلول للنفس الجامعة[١٠] للأُسطقسّات، و كذا اعتداله.

و مزيد توضيح الكلام في المرام أنّا نقول للشارح الجارح[١١] الجليل المجادل[١٢] المشاغب النبيل: ما هذا لك حيث سلّمتَ[١٣] أنّ الصورة الكمالية و توابعها من صفات البدن[١٤] معلولة للنفس فائضه عنها؛ فعليك بتسليم امتناع كونها شرطاً لبقاء النفس مطلقاً؛ و الوجه الذي أبدعتَه[١٥] قبيحٌ جدّاً لا يليق بمحاسنك أصلاً[١٦]؛ فإنّ الذي أبدعتَه أوّلاً و نسبتَه إلى نفسك بـ«أقول»[١٧] لم يكن إلّا احتمال كون البدن شرطاً لبقاء النفس؛ و صاحب القيل[١٨] السابق ردّ كلامَك و حدسَك[١٩] قبل حدوثه، لسخافته؛ و أنت بعد ذلك أردتَ ردّ ما أورد على كلامك المعدوم حيث تعاميتَ[٢٠] عن الأُمور الواضحة؛ و أحدثتَ ما حدثتْ[٢١] منه الأغلاط الفاضحة؛ فإنّ[٢٢] قولك: «ربّما[٢٣] استلزمه بوجهٍ آخرَ» لا وجه له أصلاً، لما مرّ غير مرّة.

---

١. م: + ان. ٢. س: العميا؛ م: عنها. ٣. ج: ـ تفطّن من.
٤. س، م: ـ بيان. ٥. ج: ـ توابعها. ٦. ج: ـ آخر.
٧. ج: ينادي. ٨. ج، م: عليه. ٩. م: + و.
١٠. س: المجامعه. ١١. م: ـ الجارح. ١٢. م: ـ المجادل.
١٣. س: سلمنا. ١٤. س: سلمنا. ١٥. م: ابتدعه.
١٦. م: ـ أصلاً. ١٧. م: نفسك فاقول. ١٨. س: قيل.
١٩. م: حدثيك. ٢٠. م: تعاقبت. ٢١. م: أحدثت فأحدث.
٢٢. س: فانك. ٢٣. م: انما.

و أيضاً قولك: «أيضاً» باطل، لما أُشير إليه؛ فإنّ المزاج البدء[١] غير[٢] المزاج الثاني المعلول، كما بيّن[٣] في موضعه[٤].

والعجب بل لا عجب منك أنّك[٥] مع كثرة الإيرادات الظاهرة على كلام صاحب القيل ما تعرّضتَ إلّا لإيرادٍ باردٍ غير واردٍ؛ فأقول: يرد على ظاهر كلام صاحب القيل أنّا /90A/ لانسلّم أنّ الصورة الكمالية و توابعها معلولة للنفس فائضة منها؛ و لو سلّم فلانسلّم انحصار ما في البدن فيها؛ و لِمَ لايجوز أن يكون في البدن غيرها ممّا يستلزم انعدامه انعدام النفس؟!

ثمّ أقول: يمكن دفعُ المنعَين[٦] أيضاً بمزيد[٧] تقرير الدليل و تحريره. ثمّ أقول: يبقى هيهنا شيء هو المشهور المقرّر عند الجمهور أنّ مزاج[٨] البدن مُعِدّ لحصول النفس؛ فكيف يكون معلولاً لها على ما ذكر و بيّن في موضعه؟! و كيف تقرّر هذان المتنافيان[٩]؟! و إنّي حقّقتُ الكلام في هذا المرام في موضعه[١٠] على أنّ كلام صاحب القيل كما لايخفىٰ على مَن عرفه مبنيّ على أنّ صورة البدن و صفاته التابعة لها معلولة للنفس مستلزمة لها من هذه الجهة لا من جهة العلّية أو المعلولية بعلّتها[١١]، كما بيّن في موضعه؛ فلو لم يكن انتفاء الصورة مستلزماً لانتفاء النفس من هذه الجهة ـ كما سلّمه ـ لم يظهر استلزامه له من جهةٍ أُخرىٰ، إذ ليس للزوم بينهما جهةٌ أُخرىٰ على رأيه؛ فلم يلزم[١٢] و لم يظهر على رأيه انعدامُ النفس بسبب انعدام صورة البدن؛ و ليس الدعوىٰ إلّا هذا.

و بالجملة: ادّعى انحصار اللزوم بينهما في العلّية المذكورة على ما أُشير إليه و لوّح إلى بيانه؛ و الشارح لم يتعرّض لذلك و قال ما شاء؛ و غاية توجيه كلامه منعُ الانحصار؛ و

---

١. م: المعد. ٢. س: ـ غير. ٣. م: تبين.
٤. س: ضعه. ٥. س: ـ أنّك. ٦. س: المعنيين.
٧. م: لمزيد. ٨. م: المراج. ٩. م: المنافيان.
١٠. م: مقامه. ١١. م: لعلتها. ١٢. س: فلم لم يلزم.

لايذهب عليك أنّه غير موجّه و لا متوجّه؛ فإنّ منع المقدّمة المثبتة[۱] من غير تعرّضٍ إلى بيانه[۲] خارج عن قانون التوجيه؛ و لعلّ الشارح بعلوّ[۳] كعبه لم‌يتفطّن بالبيان؛ و قد أُشير إليه و لقد[۴] شاع في المَثَل «و[۵] ما عليّ إذا لم‌يفهم البقر[۶].»[۷]

و منها كلامه على دفع منع انتفاء المحلّ عن النفس؛ فإنّه قال: «و على ما ذكرنا في تقرير البرهان لايتوجّه منعُ انتفاءِ المحلّ عن النفس؛ و أمّا ما يقال في دفع هذا المنع من أنّ محلّه لابدّ أن يكون مجرّداً، لكونه جزء المجرّد؛ فيكون عاقلاً و معقولاً؛ و هو المعنيّ من النفس؛ فيكون ما فرض محلّ[۸] النفس أو جزئها[۹] هو النفس؛ فيجري البرهان فيه.

فأقول: فيه بحث:

أمّا أوّلاً: فلأنّه لايكفي[۱۰] في كونه نفساً كونُه عاقلاً و معقولاً؛ لأنّ التعلّق التدبيري مأخوذ فيه؛ و ربّما لم‌يكن المحلّ المذكور كذلك.

و أمّا ثانياً: فلأنّه يجوز أن يكون ذلك المحلّ بمنزلة الهيولىٰ لجميع[۱۱] النفس يحصل بانضمام مجرّداتٍ أُخرىٰ أو هيئات إليها حالّة فيها نفوس متعدّدة؛ فتزول[۱۲] تلك المجرّدات و يبقي المحلّ.»

و أقول: قوله: «على ما ذكرنا لايتوجّه منع انتفاء المحلّ»[۱۳] كذب؛ فإنّه ما زاد[۱۴] شيئاً يدفع احتمال حلول النفس في مجرّد.

و يمكن أن يدفع ما أورده على دفع /90B/ المنع أوّلاً بأنّه لم‌يعتبر في تدبير[۱۵] البدن كونه مدبّراً بمجرّد[۱۶] ذاته، بل هو شامل للمدبّر بذاته أو بقوّةٍ حالّةٍ فيه، بل النفس ـ على ما

---

۱. س: المبتنيه.
۲. م: ـ إلى بيانه.
۳. م: بعلو.
۴. س: قد.
۵. م: ـ و.
۶. م: التقرير.
۷. ج: ـ و مزيد توضيح الكلام في المرام... البقر.
۸. ج: جزء.
۹. ج: ـ أو جزئها.
۱۰. ج: لايخفى.
۱۱. س، م: بجميع.
۱۲. ج: و تزول.
۱۳. م: ـ و أقول قوله... المحلّ.
۱۴. م: ما اورد.
۱۵. س: تدبيه؛ ج، م: تدبر.
۱۶. م: لمجرد.

اعتبروها ـ هي المدبّر بقوّةٍ[۱] حالّةٍ فيها؛ فإنّهم قالوا: للنفس قوّتان حالّتان فيها: عاقلة و عاملة لها بهما[۲] يدبّر البدن؛[۳] و حينئذٍ يصدق[۴] ما ذكر في تعريف النفس على ذلك المحلّ، لكونه عاقلاً و معقولاً لتجرّده؛ و مدبّر القوّة حالّة فيها؛ و لانعني بالنفس إلّا العاقل المدبّر.

و أمّا ما[۵] أورده عليه ثانياً، فعلى تقدير كونه موجّهاً في آداب المناظرة، مدفوع بما مرّ مع ما[۶] سبق من امتناع وحدة النفوس و وجوب وحدتها في كلّ شخص؛[۷] و بأنّه يستلزم ذلك[۸] أن يكون كلّ نفس من تلك النفوس المتعدّدة[۹] عاقلة لها و[۱۰] لما عداها؛ إذ شرط الإدراك ـ و هو الحضور[۱۱] عند المجرّد ـ حاصل هناك؛ فإنّه قد حقّق في موضعه أنّ الحالّ حاضر عند المحلّ؛ و كذا المحلّ عند الحالّ؛[۱۲] و كذا الأمور الحالّة في محلّ واحد حاضرة كلّ منها عند الباقي؛ و في هذا نظرٌ لايخفى.

و يمكن دفع الدفعَين بما لايذهب على الأذكياء.

هذا إذا جعل النفس هي الجوهر المجرّد الحالّ؛ و أمّا إذا جعل مجموع[۱۳] المركّب من الحالّ و المحلّ المجرّدين على ما يوجد التصريح به في بعض النسخ المتجدّدة من شرحه، قلنا: الكلام في بيان انتفاء المحلّ عن النفس لا في امتناع تركّبه[۱۴]؛ والذي أبدعه من الاحتمال لاينافيه؛ فإذا كانت النفس مجموعَ الحالّ و المحلّ لم يكن لها محلّ؛ و لا محلّ لمجموع ضرورةً؛ فالكلام الذي أورده ساقط عن أصله، غير[۱۵] مقابل لما ذكره، رافع منع انتفاء المحلّ؛ فكأنّه[۱۶] بعلوّ[۱۷] كعبه لم يفرّق بين المحلّ و الجزء المادّي.

---

۱. م: بقوه. ۲. م: بها. ۳. ج: ـ بل النفس على ما اعتبروها، البدن. ۴. س: على. ۵. م: هما. ۶. م: مر مما. ۷. ج: ـ و وجوب وحدتها في كلّ شخص. ۸. م: ـ ذلك. ۹. س: المتعدده. ۱۰. ج: ـ لها و. ۱۱. م: ـ ذلك. ۱۲. ج: ـ و كذا المحلّ عند الحالّ. ۱۳. م: المجموع. ۱۴. س: تركيبه. ۱۵. م: ـ غير. ۱۶. س: و كأنه. ۱۷. م: يعلو.

ثمّ كيف تكون النفس مجموع الحالّ و المحلّ مع أنّا لانجد في أنفسنا عند العلم بها و ملاحظتها إلّا أمر واحد غير ذي أجزاء على ما تقرّر في موضعه؟! والكلّ المجرّد المركّب من الأجزاء التي كلّ منها معقولة إذا علم نفسه بذاته بالعلم الحضوري علم ضرورةً[1] أجزائه؛ فعلم ذاته غير وحداني[2] بل ذا أجزاء؛ و ليس[3] الأمر في النفس كذلك على ما صرّح به كثير من أهل العلم.

فاعرِف ذلك و تذكّر ما تقدّم في الهيكل الرابع من امتناع كونها نوراً لغيرها.

و تلخيص البيان و محصّله أنّه في[4] المصوّرة التي فرض أنّه حلّ مجرّد في آخر و تحقّقت[5] النفس،[6] لم تكن النفس هي الحالّ؛ لأنّ كلّ مجرّد حالّ نوره[7] لغيره لما تقرّر في موضعه؛ و لا شيء من النفس بنورٍ لغيره، لما مرّ من أنّ كلّ نفس نور لذاته لالغيره و لا للمجموع، لاستلزامه التعدّد في العاقل و المعقول؛ و قد أُشير إلى بطلانه؛ /91A/ فتعيّن أن يكون في الصورة المفروضة هو المحلّ؛ و لو[8] كان له محلّ آخر لزم ما تقدّم؛ و لو ترتّب تسلسل[9]؛ فظهر أنّ النفس لا محلّ لها؛ فاندفع ما توهّمه الشارح.[10]

ثمّ اخترع مِن نفسه برهاناً آخر و قال: «الوجدان الصحيح يدرك من نفسه أنّه[11] لاينعدم بانعدام كلّ جزء جزء يفرض[12] من أجزائه، و[13] هكذا إلى أن ينعدم جميع بدنه؛ و يظهر ذلك بأن يفرض انتفاء جزء منه أوّلاً كأنملةٍ[14] مثلاً و هكذا إلى أن يستوفى الاصبع و هكذا إلى تمام اليد[15] و هكذا إلى ما عداها؛ فإنّ النفس المشرقة تتيقّن ببقائه في جميع هذه الأحوال إلى أن يستوفى تمام الأعضاء.»

---

١. س: أصلا.
٢. س، م: وجداني.
٣. س: نفس.
٤. م: + الصورة.
٥. س: تحقيق.
٦. س: + لما.
٧. م: نور.
٨. م: فلو.
٩. م: بشي.
١٠. ج: ـ و في هذا نظر لايخفى... الشارح.
١١. ج: ـ أنّه.
١٢. ج: فرض.
١٣. س: ـ و.
١٤. س، م: كالانملة.
١٥. س: البدن.

و أقول: على هذا إلّا[1] ليتعجّب منه و يضحك[2] عليه؛ و إنّما الكلام في الكلام الأخير و مقايسة بعض الأعضاء إلى بعض آخر؛ و[3] في مثل هذه[4] ظاهر البطلان؛ فإنّ فساد بعضها يوجب زوالَ الحيوة دون بعضها؛ فلِمَ لايجوز أن يكون فساد ذلك البعض مستلزماً لانعدام النفس؟!

ثمّ لايخفىٰ أنّ ما ذكره جارٍ في أكثر الموجودات؛ و كأنّه أخذه عمّا اشتهر عن بعض[5] الرساتيق[6] في الجواز[7].

ثمّ قال: «و ممّا سنح لي في هذا المطلب ـ على ذوق الإشراق ـ أنّ[8] حقيقة النور المجرّد لاينعدم أصلاً و لايقبل العدم بذاته؛ لانّه عين الظهور لذاته؛ و إنّما[9] يقبل العدم بعين[10] مراتبه المختلفة في النقصان؛ فإنّ المرتبة الكاملة منه[11] من جميع الوجوه هو الواجب تعالى كما تقرّر.

ثمّ إنّ النفس بكلّ مرتبةٍ من مراتب نقصان النور مستندة إلى ما فوقها من الأنوار العالية؛ و هي قديمة بدوام عللها القديمة؛ فإذا حدث بدنٌ خاصّ و استعدّ[12] بمزاجه الخاصّ للنور بمرتبةٍ من مراتب النفس الكلّية تعلّق به مرتبة من مراتبه[13] منزلة[14] على سبيل الاشتغال[15]؛ و تلك الخصوصيات بمنزلة الحصص المفروضة للجسم البسيط بواسطة عروض الهيئات المختلفة له من وجه؛ و من وجهٍ آخرَ بمنزلة الصورة الحالّة في الهيولىٰ إلّا أنّ العوارض و الصورة زائدة على الهيولىٰ؛ و تلك الخصوصيات ليست زائدة على حقيقتها؛ فإنّ كمال النور[16] و نقصانه في نفس الحقيقة النورية.

---

۱. م: ـ إلّا.
۲. م: ليضحك.
۳. م: ـ و.
۴. ج: + الاحكام.
۵. ج: + أرباب.
۶. ج: الرستاق.
۷. س: الحول؛ م: الحور.
۸. س: إلى.
۹. س: ربما.
۱۰. ج: تعين.
۱۱. س: ـ منه
۱۲. س: استعداد.
۱۳. ج: مرتبه.
۱۴. ج: تنزله.
۱۵. س: و لاشتغال؛ م: الاشتغالات.
۱۶. م: الصور

ثمّ إذا فسد البدن المخصوص لم تنعدم تلك الخصوصية النقصانية التي[۱] تخصّص بها النفس[۲] الكلّ، لبقاء الهيئات[۳] المكتسبة من ذلك التعلّق؛[۴] و لولا[۵] تلك الهيئات لم تبق أنانيّتها؛ فإن أمكن[۶] أن ينسلخ عنها جميع تلك الهيئات عادت إلى صرافتها الأصلية /91B/ و ساذجيتها الذاتية؛ و اعتبر ذلك بالنور المحسوس كضوء الشمس مثلاً إنّما يتعيّن مرتبته في[۷] الكمال و النقصان[۸] بالقوابل[۹] المختلفة في قبول[۱۰] الضوء[۱۱].»

و أقول: هذا مع أنّه توهّمٌ كاذبٌ و تخيّلٌ باطلٌ و كلامٌ هائلٌ ليس فيه طائلٌ،[۱۲] لا يفيد[۱۳] في ذلك؛ فإنّ كثيراً من العلوم و الأنوار الشارقة مع تجرّدها حالّة في غيرها و قابلة للعدم؛ فلِمَ لا يجوز أن تكون النفس نوراً مجرّداً حالاً في مجرّد آخر كما اعترف به آنفاً؟![۱۴] فتكون نوراً لغيره؛ فتكون قابلة للعدم على ما صرّح به في الحاشية من أنّ النور لغيره يقبل العدم كالأنوار العرضية.

و لمّا كان هذا الكلام إلزامياً للشارح المعترف بجواز[۱۵] حلول النفس لم يتوجّه عليه أنّ هذا مخالف لما قرّره آنفاً من انتفاء المحلّ عنه. على أنّه لم يتبيّن ذلك على ما أشرت إليه؛ و ما أشرت إليه من الوجهين أشرف[۱۶] إلى النظر فيها[۱۷] أيضاً. نعم قد تبيّن بطلانُ ما توهّمه الشارح من تركّب النفس[۱۸] من مجرّدين هذا؛ و لئن سلّمنا أنّ النفس نور لذاته ـ على ما هو مقتضى الوجدان و البرهان الذي قرّرناه في موضعه ـ فلا نسلّم تحقّق[۱۹] النفس الكلّية[۲۰] بالمعنى الذي ذكره. [۱۴۷]

---

۱. ج، م: تخصّص و. ۲. س، م: نفس. ۳. س، م: هيئات.
۴. م: + اولا. ۵. س: لو. ۶. م: إمكان.
۷. ج: من. ۸. ج: + من جهة. ۹. ج: القوابل.
۱۰. ج: القبول. ۱۱. ج: ـ الضوء؛ م: الصورة.
۱۲. ج: + لا يتمّ إلّا بعد إثبات أنّ النفس نور لذاته لا لغيره؛ و كونها مجرّدة.
۱۳. ج: لا يسند. ۱۴. ج: ـ كما اعترف به آنفاً. ۱۵. س: لجواز.
۱۶. م: أشرت. ۱۷. م: فيهما و. ۱۸. س: نفس.
۱۹. س: تحقيق. ۲۰. س: تحقيق.

ثمّ مِن العجب الذي ليس منه بعجبٍ أنّه عدل عن أمر صحيح صواب لمناقشةٍ سهلةِ الجواب إلى دليل عليل مبنيّ على دعاوٍ فاسدةٍ مقدوحةٍ و مقدّماتٍ باطلةٍ ممنوعةٍ؛ فإنّ وحدة النفس الكلّية[۱] بالمعنى الذي تخيّله و كون النفوس الجزئية بمنزلة حصصها و تعيّناتها[۲] المتقدّمة الزائلة عين[۳] ذواتها الباقية[۴]؛ و كون النفس الكلّية باقية غير مشروطة بأمر جسماني زائل كلّها ممنوعة؛ و مقتضى مذاق الإشراق خلاف[۵] ذلك؛ و ما أوهمه أو توهّمه من تخيّلات بعض المتصوّفة[۶] الحشوية؛ فكأنّه[۷] حسب أنّ كلّ ما خرج عن قانون البرهان و مقتضى الوجدان فهو مذاق الإشراق؛ و لعلّ[۸] إشراقه الحاصل من إشراقه على مخائل الخذلان و مظاهر البطلان.

ثمّ ما توهّمه من تخصيص النفس الكلّية و تخصّصها[۹] إلى النفوس الجزئية و بقاء النفوس الجزئية مدّة[۱۰] ثمّ زوالها و انعدامها و عودها إلى الصرافة الأصلية و الساذجية[۱۱] الذاتية، فما هو إلّا هذيان ما له من سلطان؛ و هو كلام هائل ليس له[۱۲] طائل و لايعود إلى حاصل و ليس بمعقولٍ و لا بمقبولٍ؛[۱۳] و لايخفىٰ ما فيه مِن وجوه الفساد و البطلان على أرباب البرهان و أصحاب الوجدان.

ثمّ ما باله مع خياله هذا و ما حسبه من تخيّلات المتصوّفة لايحكم ببقاء البدن؛ فإنّه يمكن إجراء ما ذكره فيه بوجهٍ أوجه.

ثمّ إنّ الذي مضىٰ في ما مضىٰ كافٍ[۱۴] /92A/ لأولى النُّهىٰ في الحكم على بطلان توهّمه هذا؛ و على هذا يتوجّه إشكالات شتّىٰ في خلود[۱۵] النعيم و العذاب الأليم لأصحاب الجنّة و الجحيم؛ اللّهمّ! إلّا بتكلّفاتٍ لايخفىٰ.

---

۱. س، م: الكلي. ۲. م: + و كون تعيناتها. ۳. س: - عين.
۴. م: النافيه. ۵. م: غير. ۶. م: الصوفيه.
۷. س: و كانت. ۸. س: لعله. ۹. م: تخصصا.
۱۰. م: مادة. ۱۱. م: الساذجه. ۱۲. م: فيه.
۱۳. س: بمقبول و بمعقول. ۱۴. م: كان. ۱۵. س: شتى خلو.

ثمّ لايخفىٰ أنّ أصل الدعوىٰ إنّما هو بقاء النفوس الجزئية؛ و حاصل بيانه هـذا مـع اشتماله[1] على ما مضىٰ أنّه يمكن بقاؤها؛ فإنّه قرّر أنّه[2] إن انسلخ جميع الهيئات عـنها لم‌يبق؛ و إن لم‌ينسلخ بقي؛ و ظاهر كلامه عدم جريانه[3] بالانسلاخ.

ثمّ لو تمّ و سلّم ما قرّره[4] من أنّ النور لاينعدم، فأيّ حاجةٍ إلى ما في المقدّمات التي تكلّفها؟!

ثمّ العاقل المدرِك لذاته بذاته[5]، المدبّر المتصرّف بالآلة في كلّ شـخص إمّـا النـفس الكلّية أو نفسه الجزئية؛ فعلى الأوّل[6] يلزم خلافُ ما تقرّر و تقدّم؛ و على الثاني لم‌يلزم بقاؤها على ما توهّم؛ و إنّما يلزم لولزم بقاء الشَّبَح منها؛ و بقاء هذا لايفيد كما لايخفىٰ؛ فإنّ شبح[7] البدن أيضاً و كذا شبح كثير[8] من[9] الفاسدات التي لايحكم ببقائها باقٍ.[10]

ثمّ المصنّف لمّا فرغ من بيان بقاء النفس[11] شرع في تفاصيل أحوالها في ما بعد التعلّق؛ فمهّد[12] لذلك أصلاً و قال: <و تعلم أنّ لذّة كلّ قوّة إنّما[13] تكون بحسب كمالها و إدراكها، و كذا ألَمها> بحسب انتفاء الكمال و إدراك ذلك الانتفاء؛ <و لذّة كلّ شيء بحسب مـا يخصّه؛ فللشمّ ما يتعلّق[14] بالمشمومات و للذوق ما يتعلّق بالمذوقات و للمس ما يتعلّق بالملموسات و كذا غيرها[15]> من ساير القُوىٰ[16] الحسّية و العقلية؛ <فلكلٍّ ما يليق به؛ و كمال[17] الجوهرِ العاقلِ الانتقاشُ[18] بالمعارف من معرفة الحقّ و العـوالم و النـظام، و بالجملة أمر المبدأ و المعاد، و التنزّه[19] من القُوىٰ البدنية؛ و نقصه[20] في خلاف هذا.>

---

۱. م: استحاله.
۲. س: ابه.
۳. م: جزمه.
۴. م: قرر.
۵. س: ـ بذاته.
۶. م: الاقل.
۷. م: سنخ.
۸. م: جميع.
۹. م: ـ من.
۱۰. ج: ـ و لمّا كان هذا الكلام إلزامياً... باقٍ.
۱۱. س: النفوس.
۱۲. ج، م: و مهد.
۱۳. س: إمّا.
۱۴. م: + ما يتعلق.
۱۵. ج: نحوها.
۱۶. س: قوى.
۱۷. م: فكمال.
۱۸. م: القابل الانبعاس.
۱۹. س: التنزيه.
۲۰. س: بعضه.

و لمّا استشعر أن يقال[۱]: «لو كان الأمر كذلك لكنّا عظيم الالتذاذ بالكمالات العقلية دون الحسّية، لكنّ الأمر بالعكس» قال[۲]: <و اللذيذ و المكروه قد يصلان بدون[۳] حصول لذّةٍ> من اللذيذ <و ألمٍ> من المكروه، <كمن به سكتة أو سُكر شديد؛ فإنّه لايتألّم بالضرب[۴] و لايلتذّ[۵] بحضور المعشوق؛ فالنفس مادامت مشتغلة بهذا البدن لاتتألّم[۶] بالرذائل النفسانية و لا تلتذّ بالفضائل[۷]ـ و الكمالات الروحانية <لسُكر[۸] الطبيعة؛ فإذا فارقته[۹] تتعذّب نفوس الأشقياء بالجهل و الرذيلة[۱۰] الظلمانية، و الشوق إلى عالم الحسّ> كما قال اللّه ـ تعالى[۱۱] ـ في كتابه الكريم: <﴿وَ حِيلَ بَيۡنَهُم وَ بَينَ مَا يَشتَهُونَ﴾ سلبت قواهم> التي[۱۲] كانوا يستلذّون[۱۳] اللذّات الحسّية الدنيّة الفانية.[۱۴] <لا عين باصرة، و لا أُذُن سامعة، ينقطع عنها ضوء عالم الحسّ و لايصل إليها نور القُدس؛ حيران في الظلمات،> و الظلمة لا معنى لها إلّا عدم النور.

و ما[۱۵] أفاده[۱۶] الشارح في هذا المقام من «أنّ الظلمة لايشترط فيها /92B/ الموضوع القابل»[۱۷] خالٍ عن التحصيل؛ و كأنّه لم‌يرد[۱۸] و لم‌يتذكّرها هو المذكور من معنى الظلمة و النور المنقسم إلى قسمَيه الحسّي و العقلي؛ <فانقطع عنها النوران> المذكوران؛ <فيتسلّط عليها الهيبة و الفزع و الهمّ[۱۹] و الخوف[۲۰]؛ لأنّها من لوازم الظلمة؛> و لذا[۲۱] ترىٰ الأطفال يفزعون[۲۲] في المواضع المظلمة[۲۳] الخالية؛ فإنّه ليس[۲۴] لهم فيها الأنوار

---

۱. في مخطوطة «س» يقرأ: «يعد». ۲. س: ـ قال. ۳. ج: دون.
۴. ج + الشديد. ۵. س: يلتذ. ۶. م: لم يتألم.
۷. م: + الكماليه. ۸. م: يسكن. ۹. ج: فارقت.
۱۰. ج: الروية. ۱۱. ج: العظيم. ۱۲. م: + بها.
۱۳. م: يلتذون. ۱۴. ج: الدنية الفانية الحسّية. ۱۵. س: و اما.
۱۶. ج: + حضرة. ۱۷. م: ـ من أنّ الظلمة... القابل. ۱۸. ج: لم ير.
۱۹. ج: الفزع و الهيبة و الهموم؛ م: الهيئه و الجزع و الفزع و الهم. ۲۰. م: الحزن.
۲۱. س: لو. ۲۲. ج: يفزع. ۲۳. س: الظلمه.
۲۴. م: ـ ليس

الحسّية و العقلية؛ بخلاف مَن له تخيّلٌ أو تعقّلٌ؛ فإنّه ربّما يشتغل[١] بما له من المدركات، و لايتسلّط عليه الخوف[٢] و الفزع[٣].

<و لهذا> أيضاً <مَن كدر[٤] مزاج روحه و حصل فيه ظلمة و كدورة> بسبب استيلاء الخلط السوداوي <كأصحاب ماليخوليا.> قال الشارح الجليل: «و[٥] الصحيح أنّه بالنون قبل الحاء[٦] المعجمة.»

و أقول: هذه فائدة عظيمة جليلة محتاجة إليها؛ و لولا أنّه نبّه عليها لما يهتدى إليها أحد؛ فجزاه اللّه عن طلبة العلم خيراً؛ فإنّه[٧] و إن يظلمهم[٨] بالتصوّرات الباطلة و التخيّلات الفاسدة و الإيرادات الباردة و الاعتراضات الغير الواردة، فقد يرشدهم أيضاً إلى هذه الفرائد الجميلة[٩] و الفوائد الجليلة؛ فهو الإمام[١٠] الذي يكمل لهم[١١] حدّ[١٢] ماليخوليا صورةً و معنىً؛ لكنّ لمانعٍ أن يمنع الصحّة التي ادّعاها؛ و كأنّه لا أصل له؛ و لو كان هو المشهور المتّبع؛ أما سمعت في العلوم العربية أنّه لو اشتهر لفظ محرّفاً فيجب التلفّظ[١٣] على ما اشتهر كالميدان و المَيدان؛ و لهذا قيل بالفارسية: «ميدان ميدان مَيدان[١٤] ميخوان»؛[١٥] هذا.

ثمّ إنّ[١٦] الظلمة قد تكون بسبب تصاعد البخارات المظلمة الدخانية[١٧] إلى الدّماغ الذي هو مَسكن الأرواح النفسانية أو[١٨] بسبب قلّة الروح الحامل لتلك القُوىٰ و غوره إلى داخل المستلزم لظلمته و قلّة نوريّته؛ فإنّ المتغيّر مزاج روحه بأحد الوجوه المذكورة أو بغيره[١٩].

---

١. ج: بفزع.
٢. ج: الهم.
٣. ج؛ م: + الشديدان.
٤. ج: نور.
٥. م: ـ و.
٦. ج: الخاء؛ م: الفآء.
٧. م: فازه.
٨. م: يظلم.
٩. م: الجمله.
١٠. م: الايام.
١١. ج: ـ لهم.
١٢. ج؛ م: ـ حدّ.
١٣. م: + به.
١٤. م: + و.
١٥. ج: ـ لكنّ لمانع... ميخوان.
١٦. ج: ـ إنّ.
١٧. م: الدخانيات.
١٨. س: و.
١٩. ج: لغيره؛ س: بغير.

<يتسلّط عليه الفزع و الهموم؛ فكيف حال مَن وقع في الظلمات> الشديدة <مع اليأس[١] عن التخلّص، و مصاحبة المؤذيات> من الأخلاق[٢] الرديّة و الجـهالات، <و مقارنة الحسرات> على فوات الكمالات النفسانية و اللذّات[٣] الجسمانية؟! قـال اللّـه[٤] تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَ وَ أَغْلَالاً وَ سَعِيراً﴾.

و تفصيل الكلام في هذا المقام أنّ النفوسَ الجاهلة[٥] التي[٦] كفرت[٧] بنِعَم اللّه تعالى و لم يصرف ما أعطاه اللّه[٨] في ما خلقت لأجله بسبب مجاورة الأبدان، تتمكّن فيها ملكات رديّة بحسب قوّتها[٩] النظرية و هيئات منافية لكمالاتها؛ فإذا فارقت الأبدان أدركت /93A/ الآلام الحاصلة[١٠] بسبب تلك الهيئات[١١] الرديّة، يتمكّن[١٢] فيها شوق ما فارقته و لم يقدر عليه؛ و كانت عديمة الوسيلة إلى مبدئها فلاتصل إليه؛ و ذلك مثل[١٣] العضو الذي يمكّن[١٤] فيه المادّة المؤلمة و حصل له ما يعوّقه عن الإدراك بأن صار[١٥] حذراً؛ فإذا زال العـائق حصل الألم؛ فتبقي تلك النفوس[١٦] مقيّدةً بسلاسل علائق الأبدان مغلولةً بأغلال الهيئات الرديّة المتمكّنة فيها، منكّسةً في كرب سعير الأشواق، محترقةً بنار ألم الفراق، يـحلّ[١٧] عليها غضب الحقّ؛ فهؤلاء هم الأشقياء سلبت قُواهم فصاروا في ظلمة الهيولىٰ ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لايَرْجِعُونَ﴾ و قيل فيها: ﴿وَ مَنْ أَعرَضَ عَن ذِكرِى فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ يَومَ القِيامَةِ أَعْمَىٰ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرتَنِى أَعْمَىٰ وَ قَد كُنتُ بَصِيراً قَالَ كَذٰلِكَ أَتَتْكَ آيـاتُنا فَنَسِيتَها وَ كَذٰلِكَ اليَومُ تُنْسَى﴾؛ فأخشَ[١٨] من[١٩] هذا[٢٠] الوعيد الذي يرتعد مـن ظـاهره

---

١. م: الناس.
٢. س: - من الأخلاق.
٣. م: الذات.
٤. ح: + تبارك و.
٥. س، م: الجاهليه.
٦. م: - التي.
٧. م: كعرب.
٨. ج، م: + تعالى.
٩. م: قواها.
١٠. س: الحاهله.
١١. م: الهيئه.
١٢. ج: فتمكن.
١٣. م: ميل.
١٤. م: تتمكن.
١٥. س: الادراك بالارصاد.
١٦. م: النقوش.
١٧. ج: فحلّ؛ س: كل.
١٨. م: فأحسن.
١٩. ح: - من؛ م: عن.
٢٠. ج: بهذا.

فرائض الجاهلين[1] و يقشعرّ من باطنه جلودُ السالكين المحقّقين.

اللّهمّ! يا[2] نور النور! خلّصنا بنورك من الانتكاس في عالم الزور إلى مشاهدة عالم النور؛ و لاتعذِّب أرواحنا بهموم أشباحنا؛ و ثبّت أقدام هِمَمنا[3] على المنهج الأبلج القويم و الصراط[4] المستقيم؛ إنّك أنت الجواد الكريم البرّ الرحيم.

و إذا علمتَ حقيقة العذاب، فاعلَم أنّ النفوس فيها على مراتب؛ و ذلك لأنّ نقصان النفوس بسبب[5] فقدِ كمالها و فقدُ كمالها إنّما[6] يكون لعدم استعدادها له[7]؛ فعدم الاستعداد إمّا أن يكون لأمر وجودي أو عدمي. الأوّل كوجود[8] الأُمور المضادّة لكمالاتها إمّا راسخة أو غير راسخة؛ و الثاني كنقصان[9] غريزة العقل؛ و كلّ منهما[10] إمّا أن يكون بحسب القوّة النظرية أو العملية؛ فالمراتب يصير ستّاً:

الأولى: ما يكون بحسب القوّة النظرية راسخاً؛ و هي التي ذكرت؛ و يدوم العذاب له[11]؛ لأنّ الجهل المركّب المضادّ لليقين متمكّن في[12] جوهر النفس.

و أمّا الثانية: و هي النظرية غير الراسخة؛ فكاعتقادات[13] العوامّ و أصحاب التقليد للباطل؛ فلهم عذاب[14] دون العذاب الأوّل و هو منقطع.

و أمّا المرتبة الثالثة و الرابعة الحاصلتان بحسب القوّة العملية راسخاً أو[15] غير راسخ، فكالمكتسبي[16] الأخلاق و الملكات الحاصلة بسبب الغواشي الغريبة من النقصان؛ و لهؤلاء عذاب شدّتها[17] دون الأوّلين؛ و هو أيضاً زائل إمّا لعدم رسوخها و إمّا لكونها هيئات

---

۱. م: ـ الجاهلين.
۲. س: اللهمّ اهدنا.
۳. س: اللهمّ اهدنا.
۴. ج: + الحق.
۵. س: لبست؛ هامش «س»: بسبب؛ م: ـ فاعلم أنّ النفوس... بسبب.
۶. س: ربما.
۷. م: ـ له.
۸. ج: لوجود.
۹. ج، س: لنقصان.
۱۰. ج: منها.
۱۱. ج: به.
۱۲. ج: المتمكن من.
۱۳. م: فكالاعتقادات.
۱۴. م: + أليم.
۱۵. ج: و.
۱۶. ج: فكما لمكتسبي.
۱۷. م: شدتين؛ و في مخطوطة «ج» الكلمة مهملة يمكن أن يقرأ: «ما سببها»، «فاشتيها» و نحو ذلك.

مستفادة من الأمزجة؛ فيزول بزوالها[١]؛ و إن كان لها اختلاف في شدّة الردائة /93B/ و ضعفها، و سرعة الزوال و بطؤه[٢]، فيختلف[٣] بحسبها العذاب في القلّة و الكثرة و الشدّة و الضعف.

و أمّا المرتبة الخامسة و السادسة و هما النقصانان الحاصلان عن نقصان غريزة العقل بحسب النفوس[٤]؛ فهي النفوس البليدة التي[٥] غلبت عليهم سلامة الصدر و قلّة الاهتمام؛ و هي النفوس الساذجة[٦] التي ليس لها شوق إلى كمالاتها بسبب أنّها لم يعرفها؛ و هؤلاء غير معذّبين؛ لأنّهم غير عارفين بكمالاتهم و لا مشتاقين إليها.

<و أمّا> النفوس <الصالحات> لنيل اللذّات؛ و هي <الفاضلات> الكاملات؛ <فتنال[٧] في جوار اللّه تعالى و قُربه[٨] ما لاعينٌ رأت،> لكونه لذّة عقلية غير مدرَكة بالقُوىٰ الحسّية، <و لا أُذُن سمعت، و لا خَطَر على قلب بشرٍ؛> إذ لايتيسّر[٩] لأحدٍ في هذه الدار[١٠]، بل في دار القرار؛ و الأظهر أنّ هذا الحديث ليس إشارة[١١] إلى مرتبة مطلق السعداء،[١٢] بل إلى مرتبة بعض المقرّبين منها، كما يشيره[١٣] إليه بقوله: <من مشاهدة[١٤] أنوار الحقّ، و الانغماس في بحر النور؛[١٥] فيحصل لها الملكية[١٦] و الملكية،> لاتتناهى لذّتها <و لاتنقضي سعادتها؛ فترجع> و تتّصل <إلى أبيها القائم[١٧] بالسطوة القاهرة على رئوس أنفاس[١٨] الظلمة،> و هي القُوى البدنية، <شديدة المرّة القاصمة> الكاسرة، <صاحب الطلسم[١٩] الواصل[٢٠]> إلى[٢١] الإنسان، <جار اللّه الكريم، و المتوّج

---

١. س: زوالها.
٢. س: البطْؤ.
٣. ج: فيختلوا.
٤. ج: القوتين.
٥. ج: البليه الّذين.
٦. م: ـ التى غلبت... الساذجة.
٧. م: و تنال.
٨. م: قربة.
٩. س: لايتبين.
١٠. س: دار.
١١. س: ـ إشارة.
١٢. ح، م: + كما يشعر عليه ظاهر عبارة المتن.
١٣. ج: يشير؛ س: يشعر.
١٤. س: شاهد.
١٥. ج، م: + كما يشعو عليه ظاهر عبارة المتن.
١٦. ح: يشير؛ س: يشعر.
١٧. م: إلى انتهآء العالم.
١٨. س: نفاس؛ م: معايين.
١٩ س: الطل و؛ م: الطل.
٢٠. في مخطوطة «ج» و شواكل الحور (المطبوع): الفاضل.
٢١. ح: أي.

بتاج القُرية[1] في ملكوتِ ربّ[2] العالمين، روح القدس، كما تـنجذب إبـرة حـديدة إلى مغناطيس لايتناهي؛ وكما لا نسبة للقُوىٰ> الجسمانية <إلى النفس> في قوّة الإدراك؛ فـإنّ[3] إدراك النـفس أكـمل و أتـمّ و أشـمل؛[4] <و لا لأنـوار اللّـه[5] و القـدسيّين إلى المحسوسات> في الشرف و[6] البهاء؛ <فـلا نسـبة للـذّة> العـقلية <إلى اللـذّة[7]> الحسّية؛ إذ اللذّة إنّما يشتدّ[8] بحسب قوّة المدرِك و حُسن[9] المدرَك؛ هذا.

و المصنّف لمّا أراد أن يشير إلى أنّ هذه اللذّة العقلية حاصلة[10] للواجب و العقول[11] و[12] النفوس[13] الكاملة، قال: <و الأوّل عاشق لذاته[14] و[15] معشوق لذاته و لغيره مـن الممكنات.> و المشهور أنّ العشق هو المحبّة المفرطة.

و قال الشارح: «العشق هو الميل إلى الاتّحاد؛ و ذلك لازم للمحبّة المفرطة»[16] و أنت خبير بما في هذا اللزوم؛ و لايخفىٰ على عاقل أنّ هذا التفسير مضحكة و ما ذكر[17] في بيانه سفسطة.

ثمّ شبّه العشق بالألم الحاصل من الحكّة[18] و الدغدغة؛[19] لعلّ طرق[20] العشـق فـيه معكوس؛ ولا بأس أن يشير هيهنا إشارةً خفيّةً[21] إلى حقيقة[22] اللذّة و[23] العشق و سريانه في[24] الموجودات؛ فنقول: إنّ الكمال يستلزم /94A/ الحُسن و الجـمال؛ و الجـمال يسـتدعي العشق؛ فحيث كان الكمال أتمّ كان الجمال أوفر و أبهج؛ فكان العشق أقوىٰ و المـلائمة

---

١. س: القريبه. ٢. ج: إله. ٣. س: و ان.
٤. ج: أكمل و أشمل و أتم؛ م: أتم و أكمل و أشمل. ٥. م: + تعالى.
٦. س: ـ و. ٧. م: ـ إلى اللذّة. ٨. س: ـ و.
٩. م: ـ إلى اللذّة. ١٠. ج: ثابتة. ١١. ج، م: + كما هي حاصلة.
١٢. ج، م: ـ و. ١٣. ج، م: للنفوس. ١٤. س: ـ لذاته.
١٥. ج، م: ـ و. ١٦. م: ـ و قال الشارح العشق... المفرطة.
١٧. ج: ذكره. ١٨. م: الحكمه. ١٩. ج: الدغدغة و الحكة.
٢٠. ج، م: مرض. ٢١. ج: خفيفه. ٢٢. م: ـ إلى حقيقة.
٢٣. س: ـ اللذّة و. ٢٤. م: + جميع.

أكثر، فكان إدراكه أعذب و ألذّ؛[۱] و اللذّة إدراك المطلوب الملائم من[۲] حيث إنّه ملائم؛ فيلزم[۳] من ذلك أن يكون الحقّ تعالى[۴] أعشق الأشياء بذاته و أجلّ ابتهاجاً به[۵]، لكونه على الغاية القصوى في[۶] الكمال و الإدراك؛ فعشق[۷] ذاته من ذاته[۸] و غيره؛ فهو[۹] العاشق لذاته و المعشوق لذاته و لغيره؛ و كما أنّ كماله لايقاس إلى كمال غيره فعشقه لايقاس إلى عشق غيره؛ و لا لذّته[۱۰] و بهجته إلى ما للغير؛ و يتلوه عشقُ الجواهر العقلية لذاته؛ و[۱۱] لإدراكهم إيّاه و مشاهدتهم حاله[۱۲] على أتمّ ما يمكن لغيره؛ فهم العشّاق المخصصون المبتهجون بإشراق المعشوق[۱۳] و تجلّيه عليهم دائماً؛ و[۱۴] مبتهجون[۱۵] بذواتهم من حيث إنّهم مبتهجون به؛ و كلّ سافل في[۱۶] مرتبتهم يقبل النور من المعشوق الأوّل بلا واسطة أو[۱۷] بواسطة ما فوقه حتّى أنّ الثاني له من الأوّل إشراقان، و الثالث له أربعة إشراقات، و الرابع له ثمانية؛ إذ المجرّدات حجب نورية[۱۸] لايمنع المشاهدة؛ و كلّ[۱۹] منها كما يعشق الأوّل يعشق ما فوقه من الوسائط من جهة أنّها مظهر لكمالات المعشوق الأوّل.

ثمّ عشق النفوس[۲۰] الناطقة الفلكية لما فوقها من الأوّل تعالى و العقول؛ فليس عشقها وجدانياً صرفاً، لإشراق نور العقول عليها؛ و إشراق سبحات نور الأوّل تعالى بواسطة العقول[۲۱] فهم محجوبون[۲۲] بحجب نورية، ضرورةَ قصورها عنها لتعلّقها بأجرامها؛ و لا بريئاً[۲۳] من ثمّه شوقي، لكون كمالاتها بالقوّة و لاشوق[۲۴] للأوّل تعالى و عشّاقه الخلّص[۲۵]

---

۱. ج: به
۲. ج: ـ من
۳. ج: فيلزم
۴. م: ـ تعالى
۵. ج: ـ به
۶. ج: من
۷. ج: يعشق
۸. ج: ـ من ذاته
۹. س: و
۱۰. س: لذاته
۱۱. ج: ـ و؛ م: + المعشوق لذاته
۱۲. س: حاليه
۱۳. س: المعشوق
۱۴. م: ـ بإشراق... دائماً و
۱۵. م: المبتهجون.
۱۶. س: من
۱۷. ج: و
۱۸. ج: نوره
۱۹. ج: فكل
۲۰. ج: + المجردة.
۲۱. س: ـ لإشراق... العقول.
۲۲. س، م: يحتجبون
۲۳. س: بريء.
۲۴. س: شوقي.
۲۵. س: المخلص

المقدّسين[١] لكون كمالاته و كمالاتهم حاصلة[٢] بالفعل من كلّ وجه.

ثمّ عشق النفوس الإنسانية من المقرّبين و الأبرار؛ و لايخلو عن الشوق مادامت متعلّقة بالبدن؛ و أمّا بعد المفارقة فقد يصفوا العشق لبعضهم، و هم المقرّبون السابقون؛ و انخرطوا في سلك الجبروت[٣]؛ و تبهر[٤] عشقهم على ما للنفوس الفلكية؛ و يشربون من الكأس الكافوري بعد ما كان ممزوجاً بالزنجبيل؛ و للباقين من السعداء و الأبرار فرح[٥] منه، كما قال اللّه تعالى:[٦] ﴿إِنَّ الأَبْرارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كانَ مِزاجُها كافُوراً، عَيْناً يَشْرَبُ بِها عِبادُ اللّه يُفَجِّرُونَها تَفْجِيراً﴾.

ثمّ بعد ذلك مرتبة النفوس المتردّدة[٧] بين العلو و السفل؛ فتارةً يجذبها التوفيق،[٨] فيحرّكها شوق الكمال إلى تحصيل الفضائل؛ و تارةً تجذبها[٩] الطبيعة، فتهوى إلى الرذائل؛ فيتألّم و يلتذّ على اختلاف[١٠] درجاتها: فإن فارقت على حالها كان الحكم /94B/ للأغلب؛ و إن[١١] كان لا غالب، فيتعذّب حيناً لو لم يكن لها الخلاص؛ و هي النفوس اللوّامة؛ و يتلوها النفوس المنكوسة الفاسقة[١٢] بالطبيعة المنحوسة على اختلاف طبقاتها في الانغماس فيها و عدمه.

و أنت إذا فتّشتَ الموجودات كلّها لم‌يشتبه عليك أنّه ليس و لا واحد منها[١٣] إلّا و له عشق بكمال[١٤] ما[١٥] يخصّه طبيعي أو إرادي مع شوق إليه عند فقدانه؛ و إن اختلف الأسماء في المظاهر كالميل في الجمادات و النباتات؛ و الإلف في الحيوانات العُجم، و الأُنس و[١٦] المحبّة في الإنسان[١٧]؛ و هو شعاع العشق الأوّل و لمعاته إشراق[١٨] من مطلق الوحدة؛

---

١. س، م: المقدس.
٢. م: فاصله.
٣. س: المجردات.
٤. س، م: تظهر.
٥. م: صرح.
٦. ج، م: ـ اللّه تعالى.
٧. س: المترددين؛ م: المردودة.
٨. م: بحدثها السوقين.
٩. م: لحدثها.
١٠. س: اخلاق.
١١. م: فإن.
١٢. م: العاشقه.
١٣. م: ـ منها.
١٤. س: لكمال.
١٥. م: ـ ما.
١٦. م: في.
١٧. ج، م: الناس.
١٨. م: اشرف.

فاقتضى طلب الاتّحاد[١].

فالكلّ عشّاق مشتاقون[٢]**، يحبّهم و يحبّونه**[٣]**؛ و إذا اجتمع العالي و السافل فكما أنّ السافل له عشق بالعالي، فللعالي قهر على السافل؛ فالأرض مطويّة في قهر**[٤] **السموات و السموات مطويّات في قهر النفوس و النفوس في قهر العقول و العقول في قهر الأوّل تعالى؛ و هو الواحد القهّار.**

ثمّ لمّا كان ازدياد اللذّة بحسب بهاء المدرَك و قوّة المدرِك، قال: <**و لايصل إلى لذّة مقربيه**؛> أي العقول و النفوس الكاملة القدسية؛ <**و سينكشف**[٥] **للنفوس الفاضلة إذا أبرزت**[٦] **من ظلمة الهياكل إلى سنيّ**[٧] **الجبروت و أشرقت على شرفات الملكوت.**> الظاهر أنّ «السناء» بمعنى الضوء، و السهو من الناسخ؛ و قال الشارح: «إنّه بالياء المشدّدة بمعنى الرفعة» و الجبروت على ما نقل[٨] من كتاب پرتونامه [۱۴۸] عالم العقول؛ و الملكوت عالم النفوس؛ و[٩] يمكن أن يراد بالجبروت المجرّدات و بالملكوت الذوات و[١٠] الحقائق، و لعلّ ذلك أصحّ روايةً و درايةً[١١] ممّا[١٢] ذكره الشارح مِن أنّ الجبروت[١٣] هي الصفات الجلالية و الملكوت هي العقول و النفوس الفلكية، بل ما ذكره الشارح أمر اخترعه من نفسه، و لذلك ما روعي فيه المقابلة[١٤] و هو غير موافق للّغة[١٥] و لا للاصطلاح؛ و[١٦] أمّا للاصطلاح[١٧]، فلأنّ أرباب النظر منهم أطلقوا الملكوت كثيراً على الجمادات؛ و قدأطلقوها شاملاً[١٨] لها و لغيرها، بل صرّحوا في تفسيرها[١٩] بما يقرب ممّا[٢٠] ذكرنا؛ و أرباب الرياضة

---

١. م: الايحاد

٢. س: مشتاق.

٣. س: يحبون.

٤. س: - قهر.

٥. س، م: سيكشف.

٦. ج، س: برزت؛ م: نورت.

٧. م: شيء.

٨. ج: نقله.

٩. س، م: - و.

١٠. ج: أو

١١. س: درايته.

١٢. ج: فما.

١٣. س: الحدوث

١٤. م: المنافقه.

١٥. س: للغه.

١٦. ج: - و.

١٧. ج: الاصطلاح

١٨. ج: ساعلا.

١٩. ج: تفسيرهما

٢٠. م: ما

عرّفوا الجبروت بالأسماء و الصفات الإلهية؛ و الملكوت بالروحانيات[1]؛ و ما ذكروا القيود الفاسدة التي ذكرها الشارح.

و حاصل المعنى على ما ذكرنا أنّ النفوس المطّلعة[2] على حقائق الأشياء،[3] المشرقة الغالبة على المادّيات، الغير المنجذبة[4] إليها، إذا انتقلت من ظلمة /95A/ المادّيات إلى ضياء المجرّدات تنوّرت بنور اللّه تعالى[5]؛ و انكشفت لها <ما لايناسبه[6] انكشاف الأجسام للأبصار بنور الشمس؛ و مَن أنكر اللذّات[7] الروحانية، فهو كالعنّين إذا أنكر لذّة الجماع؛ و قد رجّح البهائم على الملائكة و القدسيّين > أي العقول و النفوس الكاملة.

---

۱. س: و الروحانيات.
۲. ج: المطلّقه؛ م: المطلقة.
۳. ج: + و.
۴. س: المنجذ.
۵. م: ـ تعالى.
۶. س: لامقايسه.
۷. م: ـ تعالى.

الهيكل السابع

في النبوّات

* و مهّد لتقرير ذلك أصلاً و قال: <إنّ النفوس الناطقة من جواهر الملكوت،> لاشتراكهما[1] في الحقيقة النورية <و إنّما يشغلها عن عالمها> عالم النور و الحيوة و معدن الخير و البركات، و الاتّصال بمَن استقرّ فيه من السابقين و السابقات و الملائكة المقرّبين و المدبّرات، <هذه القُوىٰ البدنية> و مشاغلها الدنيّة، فلشدّة الارتباط الفطري بها و ضعفها[2] لايسعه الجمع بين العالمين؛ <فإذا قويت[3] النفس> المذكورة إمّا بالاستعدادات الهيولانية أو <بالفضائل الروحانية[4]، و ضعف> حينئذٍ <سلطان القُوىٰ البدنية بتقليل الطعام؛> و الشارح حيث أراد الاشتهار بالتألّه و كان مشهوراً بما ينافيه من كثرة الأكل، فسّر التقليل بالتلطيف؛ و أراد باللطيف ما يتلطّف به و إن كان كثيفاً.[5]

<و تكثير السّهر.> قال الشارح: «أي الارتياض[6] بتقليل النوم؛ فإنّ كثرة النوم تبلّد النفس بما يرخي القُوىٰ.»

و أقول: ضعف[7] القُوىٰ بالإرخاء غير صحيح؛ فإنّ الرخاوة هي اللّين المقابل[8] للصلب؛

---

*. في مخطوطة «س» يبدأ بكلمة «فصل» بدل «الهيكل السابع».
١. س، م: لاشتراكها.
٢. ج: ضعها؛ هامش «ج»: ضعفها.
٣. م: قربت.
٤. س: ـ الروحانية.
٥. ج: ـ و أراد... كثيفاً.
٦. س: الارتياط؛ م: الارتباط.
٧. ج: وصف.
٨. س: القابل.

و القوّة لا يوصف باللّين؛ و لو سلّم فلانسلّم أنّ رخاوة القُوىٰ[١] تبلّد النفس، بل الوجه على ما تقتضيه القواعد الطبّية و الحكمية أنّ النوم[٢] يبرّد الدِّماغ؛ فتجتمع الرطوبات فيه؛[٣] فيغلظ الروح الحامل للقُوىٰ الإدراكية؛ و قد ثبت في موضعه أنّ الروح الحامل كلّما كان ألطف كانت القُوىٰ المحمولة على إدراك اللطائف و الدقائق[٤] أقدر.

<**تتخلّص أحياناً[٥] إلى عالم النور؛ و تتّصل بأبيها المقدّس[٦] و تتلقّى منها المعارف**> الكلّية الحقيقية. <**و قد تتّصل بالنفوس الفلكية**> كلّ[٧] بنفس[٨] فلك و كوكب يناسبه[٩] و يدبّره.

<**العالمة بلوازم حركاتها من الحوادث؛ و تتلقّى منها المغيبات في نومها و يقظتها كمرآةٍ تنتقش بمقابلة[١٠] ذي نقش.**> فإنّ نفوس[١١] الكائنات أزلاً و أبداً منقوشة محفوظة في البرازخ العلوية، كما صرّح به في الإشراق.

و لنشير[١٢] إلى تفصيل الكلام في هذا[١٣] المقام، فنقول[١٤]: اعلم أنّ صور الكائنات ما كانت و ما سيكون ثابتة في المبادئ المفارقة[١٥] من[١٦] العقول و النفوس الفلكية كلّيةً، و في القُوى الجسمانية[١٧] جزئيةً؛ فإذا كانت /95B/ نفسٌ مّا صافية عن كدورات تعلّق الموادّ[١٨]، غير محجوبة بشواغل الحواسّ، قادرة على عزل قُواها عن أفعالها، متمكّنة عن قطع تعلّقاتها، لم يبق بينها و بين تلك المبادئ حجاب؛[١٩] فتتّصل بها؛ فتقبل[٢٠] منها بعض المغيبات، إمّا جزئية كما هي و إمّا على وجه كلّي؛ فتحاكيها القوّة المتخيّلة بصورها جزئية

---

١. ج: + توجب.
٢. س: ـ أنّ النوم.
٣. ج: فيه الرطوبات.
٤. س: الدوائق.
٥. م: أحيافا.
٦. م: المقدسي.
٧. م: أحيافا.
٨. م: المقدسي.
٩. م: يناسبهه.
١٠. س: بملابله.
١١. ج، م: نقوش.
١٢. ج: و لنشر.
١٣. س: ـ هذا.
١٤. ج: ـ فنقول.
١٥. س: ـ المفارقة.
١٦. س: و.
١٧. ج: + المباشرة لتحريك الأفلاك.
١٨. س: المراد.
١٩. م: + بها.
٢٠. ج: يقبل.

إن راضت بامتثال[1] أوامر العقل و اعتادت بتتبّع هيئات النفس المطمئنّة أو ما[2] يناسبها من الصور الجزئية إن لم‌يقو[3] على ذلك أو ممّا[4] يلزمها لزوماً قريباً أو بعيداً أو ضدّها إن لم‌يرض بعد؛ فإن وجدت لوح الحسّ المشترك خالياً عن الصور المحسوسة أو قدرت على استخلاصٍ تمثّلت[5] فيه تلك الصور[6] مشاهدةً؛ لأنّ ما فيه في حكم المشاهدة[7] و يحفظها الخيال. فإن وقعت هذه الحالة في اليقظة كانت وحياً صريحاً هنّاناً[8] أو مشاهدة[9] مع ترائي[10] شبح[11] لطيف حسن المنظر في أحسن صورة و أبهج شأن، فيخاطبه، أو[12] قرائة أو[13] كتابة على ما اقتضيه الحال.

و إن وقعت في المنام كانت رؤيا[14] صادقة صريحة في الأوّل؛ و محتاجة إلى التعبير[15] في الثاني.[16]

و إن لم‌يقع في[17] الحسّ المشترك ـ لاشتغاله بالمحسوسات أو[18] ضعف الفاعل الذي هو المتخيّلة لانقهارها[19] و تسخيرها[20] ـ بحسب[21] الوهم أو العقل أو ضعف النفس في نفسه للموانع[22] النفسانية من الشواغل الطبيعية و غيرها، كان إلهاماً إن غلب على النفس حقيقةً و بلغ[23] الجزم و بقي في الذكر؛ و كان خاطراً صادقاً أو ظنّاً قويّاً أو فراسةً، إن لم‌يغلب؛ و حفظه الذكر و إلّا فلاأثر؛ فالمقتضي[24] لتلقي[25] الغيب قوّة النفس و صفائها[26]؛ و المانع شواغل البدن و مزاحمة قواها؛ و المقتضي لأمرٍ[27] إذا عاقه عائق، و لم‌يتمكّن[28] من

---

۱. س: بامثال.
۲. م: بما.
۳. س: لم‌يقوا.
۴. س: ذلك و اما.
۵. ج: يوجب؛ م: بمثلث.
۶. ج: + فيصير؛ س: الصوره.
۷. م: المشاهد.
۸. ج: هنّافا؛ م: هنافا.
۹. ج: مشافهة.
۱۰. س: تراى؛ م: ترى اى.
۱۱. ج: شخص.
۱۲. م: ـ أو.
۱۳. ج: ـ أو.
۱۴. م: اويا.
۱۵. س: البعد؛ م: التغيير.
۱۶. ج: الباقي؛ س: التالي.
۱۷. س: ـ في.
۱۸. س: وا.
۱۹. س: لابعادها.
۲۰. م: تسخيرها.
۲۱. س: تحت؛ م: يجب.
۲۲. م: للمرابع.
۲۳. س: ـ و بلغ.
۲۴. م: و المقتضي.
۲۵. س: سيلقى.
۲۶. س: صفاها؛ م: صفاتها.
۲۷. ج: + كل.
۲۸. ج: عاقه أمر نوعي ثم تمكن.

منعه، فذلك إمّا لضعف العائق أو لقوّة المقتضي.

و ما كان لضعف العائق، فهو إمّا لضرورةٍ[۱] كما في المنام أو لأمرٍ[۲] فطري[۳] كما للكَهَنَةِ[۴] لضعف قُواهم المانعة أو كسبي كما يفعله بعض الكَهَنَةِ و لايخلو من ضعفٍ مّا أو[۵] لعارضٍ كما للمزوّرين؛ و ما كان لقوّة المقتضي[۶]، فهو إمّا فطري كما للأنبياء أو كسبي كما للأولياء و الأبرار من العلماء الأخيار.

و هيهنا أحوال باطلة تشبه كلّ واحد منها.

و اعلم أيضاً أنّ التصوّرات النفسانية قد تكون سبباً لحدوث الحوادث و إلّا لما انفعل البدن من الهيئات النفسانية لكنّ التالي كاذب على ما ترىٰ من الاقشعرار عند انصراف[۷] الفكر نحو القدس و إشراق أنوار الجبروت على النفس و /96A/ تغيّر البشرة[۸] عند سماع ذكر المعشوق و سقوط القوّة البدنية و ارتعاد الأطراف عند استشعار الخوف و أمثال ذلك.

و نسبة النفوس الجزئية إلى أبدانهم[۹] كنسبة النفوس السماوية إلى أجرامها[۱۰]؛ فكون الهيولىٰ العنصرية قابلة لتصرّفات نفس الكلّ مطيعة[۱۱] لها؛ فإذا كانت نفس قويّة مجرّدة عن الهيئات البدنية متّصلة بالعقول و النفوس السماوية، كانت نسبتها إلى عالم الكون و الفساد[۱۲] نسبة النفوس الجزئية إلى أبدانها؛ فتصرّف في أجرام العالم بما أمكن حدوثها فيها من الأمور الغريبة؛ فيحدث بحسب تصوّراتها خوارق العادات؛ و يستجاب[۱۳] دعائها[۱۴] في الملكوت في استشفاء المرضىٰ[۱۵] و استحياء الموتىٰ و استسقاء[۱۶] البقاع سنى الحدث[۱۷] و حدوث الطوفانات و الزلازل و الخسف؛ و يكون ذلك في القضاء السابق و

---

۱. م: الضرورة.
۲. س: أو لامن.
۳. م: نظري.
۴. س: كالكهنه.
۵. س: ـ أو.
۶. م: ـ المقتضي.
۷. س: انحراف.
۸. م: القشره.
۹. س: أبدانعهم.
۱۰. س: أجزائها.
۱۱. س، م: منطبقه.
۱۲. س: ـ و الفساد.
۱۳. م: تسبيحات.
۱۴. ج: دعوتها.
۱۵. س: ـ خوارق... المرضىٰ.
۱۶. س: استحياء المولى و استحقا.
۱۷. ج: سينى الجدب.

لوح القدر حتماً[١] انّ دعوة فلانٍ سببٌ لأمرٍ كذا؛ فما[٢] كان منها مقروناً بالتحدّي و دعوة النبوّة، فهو المعجزة[٣] و إلّا فهو الكرامة؛ و كلّ ذلك يقع من الأولياء كما يقع من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ [٤] إلّا أنّ النبيّ مأمور من السماء بالدعوة[٥] و تكميل النوع دون الوليّ إلّا بالتبعية، كما سيشير إليه المصنّف؛ و قد يشتبه[٦] ما ذكرنا من المعجزات و الكرامات بالسحر و الطلسم و النيرنجات.

و اعلم[٧] أنّ في الطبيعة عجائب و للقُوى الفعّالة العالية و المنفعلة السافلة اجتماعات على غرائب؛ فلاتنكر[٨] في بادئ الرأي ما[٩] قرع سمعك ممّا لم يبلغ إليه علمك؛ فإنّ العمدة في الإمكان و الامتناع[١٠] ليس إلّا على[١١] صريح البرهان؛ فاتّبِعه في المنع و القبول، و لاتتّبع الهوىٰ و العادة في إثبات الأُصول.

و إلى بعض ما ذكرنا أشار المصنّف مجملاً بقوله: <و قد يتّفق أن تشاهد النفس أمراً عقلياً و تحاكي القوّة المتخيّلة و تنعكس إلى عالم الحسّ، كما كان[١٢] تنعكس منها صور مختلفة إلى معدن التخيّل؛ فتشاهد[١٣] صوراً عجيبةً تناجيها؛> فإنّه رُوي عن نبيّنا ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ [١٤] أنّه رأىٰ جبرئيلاً في صورةٍ كأنّه طبق على الخافقين؛ و لعلّه محاكاة لما هو عليه من الإحاطة التامّة بجميع الجسمانيات.

<أو تسمع[١٥] كلمات منطوقة> من غير ترائي الشيخ؛ و يحتمل أن يكون «أو» بمعنى «إلى أن[١٦]»؛ إذ لايبعد ترتّبُ سماعِ الكلمات على الرؤية مع التناجي <أو يتجلّي الأمر الغيبي و[١٧] يترا أى الشبح كأنّه يصعد و ينزل> من غير سماعِ كلامٍ.

---

١. في مخطوطة «ج» الكلمة مهملة يقرأ: «غيب» و نحو ذلك.
٢. س: كما؛ م: فان.
٣. س: المعجز.
٤. م: ـ عليهم السلام.
٥. م: فالدعوه.
٦. ج: سبقه.
٧. ج، م: و ليعلم.
٨. ج: فلاتنكرنّ.
٩. س: ـ ما.
١٠. ج: الامتناع و الامكان.
١١. م: ـ على.
١٢. و تنعكس إلى الحواس كما.
١٣. س: ـ إلى عالم... فتشاهد.
١٤. س: ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.
١٥. س: تتبع.
١٦. م: ـ أن.
١٧. م: أو.

<و المفارق ذوالشبح يمتنع عليه الصعودُ و النزولُ، لتجرّده عن لوازم الأجسام[1]، بل الشبح ظلٌّ له يحاكي[2] أحوالَه الروحانيةَ.>

قال الشارح: «اعتبر ذلك بحقيقة إدراك المسموعات و المبصَرات كيف[3] يحاكيها صورة الأُذُن[4] و البصر؟! بل الصفات السبعة الإلهية كيف يحاكيها[5] القُوى /96B/ الإنسانية؟! و من ثَمّ[6] قال سيّد الأنام: «خلقَ اللّه[7] الآدم على صورته.» [۱۴۹]

و اعلم أنّ الشبح ظلّ للنور المجرّد، و صفاته أظلال للصفات الروحانية، و تلك الأنوار و صفاتها أظلال[8] لنور[9] الأنوار و ما له من[10] صفات الكمال التي هي عين ذاته؛ فتلك الصفات مستهلكة في أحديّة الذات، متكثّرة في تلك المظاهر؛ فالعالم كلّه ظلّ لنور[11] الأنوار؛ و لنا[12] في تحقيق المقام كلام في رسالة الزوراء.»

و لعلّه أراد ما ذكره فيها من أنّه يجوز أن تظهر حقيقة واحدة بصور مختلفة في مواطن مختلفة؛ و عبارة العوراء التي سمّاها بالزوراء[13] في هذا المقام هكذا: «أ[14] ليست الحقيقة الواحدة تظهر في البصر بالصورة المعيّنة المكتنفة[15] بالعوارض المادّية بشرط حضور المادّة و ملازمة وضعٍ معيّنٍ من محاذاة و قُرب[16] و عدم حجاب إلى غير ذلك؛ و هي بعينها تظهر في[17] الحسّ[18] المشترك بصورةٍ تشابهها من غير تلك الشرائط؛ و هي في الحالتين تقبل[19] التكثّر. ثمّ تظهر تلك الحقيقة في العقل[20] و هي لاتقبل[21] التكثّر؛ و تصير الأفراد المتكثّرة في الصورة البصرية و الحِسّية متّحدة في الصورة العقلية؛ و الصورة العقلية

---

۱. س: الجسمانيات. ۲. م: محاكي. ۳. م: ـ كيف.
۴. م: الان. ۵. ح: ـ صورة الأُذُن... يحاكيها. ۶. م: الان.
۷. ح: ـ صورة الأُذُن... يحاكيها. ۸. م: أنوار. ۹. س: النور.
۱۰. س: ـ من. ۱۱. ج، م: نور. ۱۲. م: فلنا.
۱۳. س، م: الزوراء. ۱۴. س: ـ أ. ۱۵. ج، س، م: ـ في.
۱۶. س، م: الزوراء. ۱۷. ج، س، م: ـ في. ۱۸. ج، س، م: للحس.
۱۹. س: ـ و هي بعينها... الحالتين. ۲۰. م: ـ و هي في... العقل. ۲۱. م: لايعقل.

متفاوتة في قبول التكثّر؛ فإنّ صورة النوع من حيث خصوصية النوع متكثّرة، و[1] من حيث الجنس متّحدة، و هكذا إلى ما فوق الجميع؛ فتحدس[2] من ذلك أنّ الصورة[3] و لو عقلية غير الحقيقة[4]، بل هي ملابسها المختلفة عليها باختلاف المشاعر.

ثمّ إنّ تلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية قد تظهر في صور متخالفة الحكم كصور[5] الأشخاص؛ و قد تظهر في صورة واحدة كالصورة العقلية؛ و كما[6] أنّ المختلفين في الصورة في موطن قد يتّحدان فيها[7] في موطن آخر، فقد يتعاكس الصورتان[8] في الموطنين[9] كالفرح في الرؤيا بصورة البكاء إلى غير ذلك من الصور[10] المعلومة بممارسة التعبير؛[11] و قد[12] اطّلعت[13] بذلك على حقيقة الانطباق بين العوالم،[14] بل انكشف عليك[15] أسرار غامضة من حقيقة المبدأ و المعاد؛ و تتيسّر عليك مشاهدة الواحد الحقيقي في الكثرات؛ و إلى ما أنبأ عنه لسانُ النبوّة من ظهور الأعمال بصورة الأجساد و كيفية وزن الأعمال و الحشر بصورة الأخلاق، و اطّلعت على سرّ قوله:[16] ﴿وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾، و قوله: ﴿إِنَّ[17] الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْماً[18] إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً﴾ و علمت أنّ ذلك على الحقيقة لا على المجاز.»

ثمّ[19] قال: «كشف و تحقيق: كيف يتصوّر أن يكون العرض[20] بعينه هو الجوهر؟! فنقول[21]: قد لوّحنا إليك أنّ الحقيقة غير الصوٰرة؛ فإنّ[22] الحقيقة واحدة /97A/ و الصور مختلفة؛ و يشتبه ذلك ما سمعته من أنّ الجواهر في الذهن أعراض.» [١٥٠]

١. س، م: ـ و.
٢. م: فيحدث.
٣. س: الصور.
٤. س، م: الحسية.
٥. م: لصور.
٦. س: كماله.
٧. م: ـ فيها.
٨. م: الصوريان.
٩. س: المواطنين.
١٠. س: الصورة.
١١. م: بمحارسه النغيير.
١٢. ج: فقد.
١٣. س: اطلقت.
١٤. ج: + بل على حقيقة العوالم.
١٥. س: عليه.
١٦. ج: + تعالى.
١٧. ج: و.
١٨. م: ظل.
١٩. س: ـ ثمّ.
٢٠. م: الغرض.
٢١. س، م: و قلت.
٢٢. ج: و انّ.

أقول[1]: و[2] أنت خبير بأنّ ما ذكره كلام مختلّ النظام[3]؛ لا يخفىٰ فساده على مَن له فطرة سليمة و طبيعة مستقيمة؛ و مَن لم يتفطّن بما فيه من المعائب و ما ينطوى عليه من الغرائب، فهو غير مستحقّ بخطاب أرباب الألباب؛ و ليس الكلام مع المحتجبين بظلمات أغشية الجلال و التابعين لشياطين الوهم و الخيال، بل مع الصاعدين من حضيض التقليد و منازل القيل و القال إلى ذروة التحقيق و مواطن الكشف و الحال.

اللّهمّ! يا من كشف جمالُك على الأعالي كُنهَ حقائق المعاني[4] و حجب جلالُك الدواني عن فهم دقائق المعاني! لا تحجبنا بظلمات أغشية جلالك عن مشاهدة[5] جمالك؛[6] و لا تجعل نفوسنا مطمئنّة[7] بتقليد الكذب و المحال و تمويه الوهم و الخيال بحقّ غياث المسلمين و صدرالدين محمّد و آله الطيّبين الطاهرين.

ثمّ إنّ الشارح أخذ هذا التحقيق الذي ذكر[8] من رؤساء القرية لا من رؤساء[9] الحكمة؛ فإنّه يحكى أنّ بعض أرباب[10] قريته ـ أعني دوان ـ زرع الفرع[11]؛ فلمّا نبت و طال، خاف منه و استغاث إلى الرئيس؛ فلمّا تأمّل فيه الرئيس تفطّن بأنّه غول ظهر في هذا الموطن و يريد انتزاع الأمكنة و القرية منهم؛ فذهبوا إلى قرية قريبة معهودة[12] بـ «گازرگاه» من قرىٰ كازرون، و أخبروا أربابها بهذه الحالة الموحشة و كلّفوهم بالمجيء إلى دوان و مشاهدة الغول؛ فلمّا قدموا قالوا ـ على سبيل السُخرية ـ: «لا يمكن دفع هذه البليّة[13] إلّا بإنفاق[14] مال عظيم و خرج جسيم» فاضطربوا اضطراباً شديداً و أخذ رئيسهم منهم خرجاً جسيماً و مالاً عظيماً و دفع إلى أرباب گازرگاه ليدفعوا الغول الظاهر في موضع شجر الفرع[15] و

---

۱. ح: ـ أقول.
۲. م: ـ و.
۳. ج: + منتحل الزمام؛ م: مختل الزمام.
۴. م: المعالي.
۵. م: + انوار.
۶. س: ـ الدواني... جمالك.
۷. س: مطئنه.
۸. م: ذكره.
۹. س: راوون.
۱۰. م: رؤساء.
۱۱. ج: القرع.
۱۲. م: مشهورة.
۱۳. س: الثلاثه.
۱۴. س: بالاتفاق.
۱۵. ج: القرع.

لمّا[١] قلعوا الفرع[٢] ثمّ استمرّ أخذ هذا المال منهم إلى هذا الزمان كما يشهد به دفاتر الديوان؛ و لايخفى أنّ هذا مأخذ حسن لما حقّقه في الزوراء.

ثمّ إنّه أحسن حيث سمّي تلك الرسالة بالزوراء فإنّ الزور في اللغة يكون[٣] بمعنى العوج، و الزوراء المعوّجة.

ثمّ أقول: إن[٤] أراد بالحقيقة الواحدة في قوله: «الحقيقة الواحدة تظهر في البصر بصورةٍ و في الحسّ المشترك بصورةٍ» حقيقة العلم مثلاً[٥] حتّى يكون معناه أنّ الحقيقة الواحدة العلمية قد تكون صورة[٦] بصرية، و[٧] قد تكون صورة[٨] عقلية؛ فليس كذلك، بل هو أوّل المسئلة؛ و حكمه[٩] في الجلاء و الخفاء حكمُ ما ستوضح[١٠] حاله منه؛ فلايصحّ جعله مقياساً لتعرّف حال غيره على[١١] ما يدلّ عليه سوقُ الكلام.

و قوله: «فتحدس من ذلك»[١٢] إن أراد بها حقيقة المعلوم حتّى يكون معناه أنّ المعلوم الواحد قد يبصر و قد يعقل؛ فهب /97B/ أنّه[١٣] كذلك، لكن لايلزم من ذلك ما ادّعاه من كون حقيقة واحدة تارةً جوهراً و تارةً عرضاً[١٤]؛ فلا مناسبة حينئذٍ بين المقيس و المقيس عليه. نعم لفظ الظهور مشترك بينهما؛ و في كلّ منهما بمعنى[١٥] آخر.

لا يقال: لعلّه أراد[١٦] حقيقة المعلوم في الصورة المفروضة؛ فظهر ظهور حقيقة واحدة في صور مختلفة لها[١٧].

لأنّا نقول: ما ثبت في موضعه إنّما هو اتّحاد العلم و المعلوم[١٨] بالذات؛ و وحدة حقيقة

---

١. ج: + أخذوا الجرح. ٢. ج: القرع؛ م: فلمّا أخذوا الخرج فلغوا القرع.
٣. س: يلون. ٤. م: - إن. ٥. ج، م: - مثلاً.
٦. م: صورا. ٧. ج: - قد تكون صورة بصرية و. ٨. م: صورا.
٩. س: حكم. ١٠. م: استوضح. ١١. س: بل.
١٢. ج، س، م: + و. ١٣. ج، س، م: + و. ١٤. ج: + مثلاً.
١٥. ج: معنى.
١٦. ج: + حقيقة المعلوم و غرضه أنّه مما حقق في موضعه من اتحاد العلم و المعلوم؛ و هو الظاهر من.
١٧. م: - لها. ١٨. م: بالمعلوم.

المعلوم بالذات كوحدة حقيقة العلم في الصورة المفروضة[١] غير ظاهر؛[٢] و إنّما الظاهر[٣] وحدة حقيقة المعلوم بالعرض.

فإن قلتَ: قد ثبت أنّ الحاصل في العقل مهيّات الأشياء؛ و حينئذٍ يتّم المقصود.

قلتُ: إن أُريد بالمهيّةِ المهيّة النوعية فثبوته[٤] ممنوع، بل قد ثبت خلافه، كما مرّ؛ و إن أُريد الصورة العقلية المسمّاة بالمهيّة، فمسلّم و استلزامه للمطلوب ممنوع.

ثمّ إن أراد بقوله: «إنّ الحقيقة الواحدة مع وحدتها تظهر في صور مختلفة هي ملابسها» أنّ تلك الصور و الملابس حقيقة واحدة بالشخص[٥]، فذلك[٦] بيّنُ البطلان بديهي الفساد،[٧] ضرورةَ أنّه لو لم يكن في الجوهر ما لم يكن في العرض في نفس الأمر و[٨] اتّحدا في الحقيقة، كان جوهرية هذا[٩] و عرضية ذلك بمحض الاعتبار؛ فلو اعتبر عكسه[١٠] صار الجوهر عرضاً و العرض جوهراً؛ و هل هذا إلّا سفسطة ظاهرة مصادرة[١١] لما ثبت[١٢] ببديهة[١٣] العقل؟! و لا يقول بذلك عاقل، و نسبته إلى المحقّقين[١٤] من الصوفية فِرية بلامِريةٍ؛ و كيف يذهب عاقل بعد تحصيل العلوم و إتقان الرياضات و التجريدات[١٥] على خلاف ما يشهد به بديهة العقل من أنّ كلّ ما يدركه أحد فهو مدرك للكلّ؟! و إنْ عارض الكلّ عـارض الجـميع؛ فليتذّ[١٦] جميع الموجودات بلذّة موجود واحد[١٧] و يتألّم بألمه.

و إن أراد[١٨] به أنّ تلك الصور[١٩] و إن كانت مختلفة بالشخص فهي مشتركة في أمـر نسبتها إليه، تشبه نسبة الكلّي إلى الجزئيات أو بنسبة الهيولىٰ إلى الصورة؛ فـبمجرّد ذلك

---

١. ح: + ممنوعة. ٢. س: ـ و وحدة حقيقة المعلوم... ظاهر.
٣. س: ـ إنّما الظاهر. ٤. س: ـ فثبوته. ٥. م: شخصيه.
٦. ح: و ذلك. ٧. س: + و. ٨. س، م: ـ و.
٩. س: بهذا. ١٠. م: العكس. ١١. ج، م: مصادمة.
١٢. ح: ـ لما ثبت. ١٣. ج: بديهة. ١٤. م: ـ إلى المحقّقين.
١٥. م: الرياضيات و التجريديات. ١٦. س: فيلذ. ١٧. ح: ـ واحد.
١٨. س: اريد. ١٩. م: الصورة.

لاينحلّ شيء من الإشكالات التي فرّع[1] حلّها عليه، كما[2] لايخفىٰ على مَن له استعدادُ فهمٍ أو[3] وهمٍ صحيح؛ فإنّ غاية ما لزم من ذلك اشتراكُ جميع الموجودات في المهيّة النوعية اشتراكَ أفرادِ الإنسانِ في الحقيقة الإنسانية؛ و ذلك لايوجب صدقَ الحكمِ بأنّ أحدهما هو الآخر، كما لايجوز الحكم على زيدٍ بأنّه عمرو؛ فلايكون الظاهر في الكثرات واحداً حقيقياً؛ و لا الظاهر في صورة الأجساد أعمالاً[4]؛ و لا الموزون أعمالاً؛ و لا المحيط بالكافرين جهنّماً؛ و لا أموال اليتامىٰ ناراً في هذا الآن؛ و لا النازل بالوحي مجرّداً؛ و لا الجوهر عرضاً؛ على أنّا نقول: الإشكال إنّما هو في لِمّية ظهور أموال اليتامىٰ بصورة النار؛ و بما حقّقه يزداد ذلك /98A/ الإشكال صعوبةً؛ فإنّ الكلّ لوكان متّحداً[5] ـ شخصاً أو نوعاً ـ لكان الحكم على أموال اليتامىٰ بأنّها نار دون غيرها ترجيحٌ بلا مرجّحٍ؛ فيحتاج ظهورها في تلك المظاهر دون غيرها إلى مناسبة مخصوصة؛[6] و لا دخل لاتّحاد الحقائق[7] في ذلك؛ فتفريع حلّها على اتّحاد تلك الحقائق سفسطة.[8]

ثمّ الشارح لمّا[9] اعتقد نارية أموال اليتامىٰ في هذا الزمان و إحاطة النار[10] بالكافرين[11] في هذا الآن، و لم‌يجد[12] في هذه النشأة ألماً و لا من العذاب أثراً، أخذ يأكل[13] أموالهم ظلماً ﴿وَ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِم نَاراً﴾ و ﴿سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾.

و لعلّ باعث الشارح و أمثاله مِن القاصرين مِن حشوية الصوفية على ارتكاب أمثال هذه الهذيانات ما رواه من مرموزات الأكابر و ما سمعوه[14] من لفظ الاتّحاد و الوحدة و[15]

---

١. م: فرع.
٢. ج: لما.
٣. ج: بل.
٤. ج، م: أفعالا.
٥. م: متجدا.
٦. ج: إلى نحو آخر من المناسبة المخصصة.
٧. س: الخلائق.
٨. ج: + ظاهرة.
٩. م: ـ لمّا.
١٠. س: ـ النار.
١١. س: الكافرين.
١٢. م: لم‌نجد.
١٣. م: بأكل.
١٤. س: سمعون.
١٥. س: ـ الوحدة و.

التوحيد من غير ملاحظة معانيها. فَلنَنْقُل عن بعض أرباب التحقيق منهم تفسيرَ بعض هذه الألفاظ لئلّا يزلّ أقدام[۱] الطالبين؛ فنقول: «التوحيد جعلُ الأشياء واحداً[۲]» و ذلك أنّ السالك[۳] إذا علم أن[۴] ليس في الوجود إلّا اللّه و فيضه؛ و أن ليس لفيضه[۵] وجودٌ بالانفراد، فقد قطع النظر عن الكثرة و رأى الجميع واحداً؛ و الاتّحاد صيرورة الشيء واحداً.

و ذلك بعد مرتبة التوحيد؛ و إنّما يحصل بعد رسوخ التوحيد؛ فإنّ السالك إذا رسخ في نظره[۶] الوحدة المطلقة بوجهٍ لايتوجّه إلى غيره، فقد وصل إلى[۷] مرتبة الاتّحاد؛ و ليس الاتّحاد ما توهّمه بعض القاصرين من أنّ المراد به[۸] صيرورة العبد مع الربّ واحداً ـ تعالى اللّه[۹] عن ذلك علوّاً كبيراً ـ بل هو أن يقصر[۱۰] السالك نظره عليه[۱۱] بلا تكلّفٍ أن يقول: غيره فيضه.

و الوحدة فوق الاتّحاد؛ لأنّ الاتّحاد لايخلوعن رائحة كثرة؛ و لايبقى هناك عنها[۱۲] أثر أصلاً؛ و ينعدم في هذه المرتبة التكلّم و الحركة و السكون و السير و الطلب و الطالب و المطلوب و النقصان و الكمال؛ و إذا بلغ الكلام[۱۳] إلى اللّه تعالى[۱۴] فامسكوا.

و بعد ذلك مرتبة الفناء التي ينعدم فيها الإثبات و النفي و كلّ ما في الوهم و الخيال و العقل، و هذا الكلام و نفى هذا الكلام. فالمعاد إلى الفناء كما أنّ المبدأ منه. قال اللّه تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُم تَعُودُونَ﴾.» هذا ترجمة أوصاف الأشراف[۱۵]. [۱۵۱]

و بالجملة: ينبغي أن يعلم أنّ المحقّقين من الصوفية ما أرادوا بالوحدة ما توهّمه العامّة و الحشوية؛ فإنّ بديهة العقل حاكمة بفساده؛ و مَن قال: «إنّه طور وراء طور[۱۶] العقل»

---

۱. ح. + أفهام
۲. س: ـ واحداً.
۳. س: السائل.
۴. م: ـ أن.
۵. س: بفيضه.
۶. ج: ضميره
۷. س: إذا
۸. م: ـ به.
۹. م: ـ اللّه.
۱۰. س: تقصر.
۱۱. ح: إليه.
۱۲. س، م: ـ عنها.
۱۳. ح: ـ الكلام
۱۴. س: ـ تعالى.
۱۵. م: الاشراق.
۱۶. ح، س ـ طور

لم يرد به أنّ العقل يحكم بخلافه، بل أراد أنّ العقل يعجز /98B/عن إدراكه و لايستقلّ[١] به؛ و لا ما[٢] تخيّله بعضهم من أنّ العارفين لايلتفتون لِفتَ الممكنات، لوقوعها[٣] في معرض الفساد و الزوال، فإنّه أمر لايحتاج إدراكه إلى ما حكموا باحتياج ذلك إليه من المجاهدات و المكاشفات، بل أرادوا أنّ للموجودات جهة واحدة لاتنافي كثرتها؛ فهي مع كثرتها متّحدة[٤]، بل واحدة؛ قال المحقّق[٥] الرومي في كتاب[٦] المثنوى:[٧]

صبغة اللّه چيست؟ رنگِ خُمّ[٨] هو	نقشها[٩] يكرنگ مى‌گردد درو
چون در آن خُم اوفتد[١٠] گوييش: «قُم»	از طرب گويد: «منم خُم، لا تَلُم»
اين منم خود خُم[١١] «أنا الحقّ» گفتن است	رنگِ آتش دارد، امّا آهن است
چون كه آهن سرخ شد چون زرِّ كان[١٢]	پس «أنا النار» است لافش بى زبان[١٣]

و لايخفىٰ أنّ هذا التشبيه[١٤] و إن كان تقريباً من وجهٍ، فهو تبعيد[١٥] بالحقيقة؛[١٦] و لذلك عقّبه بقوله:

آتشِ چه، آهنِ چه، لب ببند	ريشِ تشبيه و مشبّه را مخند

و لنزد لذلك[١٧] بياناً؛ فنقول: إنّ العارف[١٨] إذا تمّت[١٩] رياضته و استغنىٰ عنها لوصوله[٢٠] إلى مطلوبه الذي هو الاتّصال بالحقّ، صار سرّه الخالي[٢١] عمّا سواه كمرآةٍ مجلوّةٍ يحاذي بها[٢٢] شطر الحقّ؛ فيمثّل فيه أثره؛ و فاضت عليه اللذّات الحقيقية؛ و ابتهج بنفسه؛ فكان له

---

١. م: لايستعلّ. ٢. س: ـ ما. ٣. س، م: بوقوعها.
٤. س: متجددة. ٥. ج: + البلخي. ٦. م: ـ كتاب.
٧. ج: + بالفارسي. ٨. ج، م: خم رنگ.
٩. في مخطوطة «ج» الكلمة مهملة يقرأ: «نيستها» و نحو ذلك. ١٠. ج، م: افتد و.
١١. ج: خم خود. ١٢. س: كار. ١٣. ج: ـ چون كه آهن... زبان.
١٤. ج: النسبة؛ م: التوحيد. ١٥. م: بعيد. ١٦. ج: بالحقيقة تبعيد.
١٧. ج، م: ذلك. ١٨. س، م: السالك. ١٩. س: ـ تمّت.
٢٠. س: بوصوله. ٢١. م: الخال. ٢٢. م: ـ بها.

نظران: نظر إلى الحقّ المبتهج به؛ و نظر إلى ذاته؛ فكان بعد في مقام التردّد[۱]؛ و غير واصل اتّصالاً تامّاً. ثمّ بعد ذلك يزول التردّد و تتمّ الغيبة عن النفس و الوصول إلى الحقّ.

و[۲] ينبغي أن يعلم أنّ[۳] الغيبة عن النفس لاينافي ملاحظتها؛ و بيانه: أنّ اللاحظ ـ من حيث هو لاحظ ـ إذا لحظ كونه لاحظاً فقد[۴] لحظ نفسه إلّا أنّ هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها؛ لأنّه كان هناك لاحظاً للنفس من حيث هو[۵] منتفية في الحقّ مترتّبة مرتبة حصلت لها منه؛ فهو مبتهج بالنفس؛ و الابتهاج بالنفس و إن كان بسبب الحقّ إعجاب بالنفس و توجّه إليها؛ فهو[۶] حينئذٍ[۷] تارةً متوجّهة إلى النفس و تارةً إلى الحقّ؛ و لذلك حكم عليه[۸] بالتردّد؛ و أمّا هيهنا فهو متوجّه بالكلّية إلى الحقّ؛ و إنّما يلحظ النفس من حيث يلحظه[۹] المتوجّه إليه الذي لاينفكّ عن ملاحظة المتوجّه فقط. فهي ملاحظة للنفس[۱۰] بالمجاز أو[۱۱] بالعرض؛ و لذلك[۱۲] حكم بالوصول الحقيقي؛ و حينئذٍ ينقطع العارف عن نفسه و يتّصل بالحقّ؛ فيرىٰ كلّ قدرةٍ مستغرقةً في قدرته المتعلّقة بجميع المقدورات؛ و كلّ علمٍ مستغرقاً في علمه الذي لايعزب عنه شيء من الموجودات؛ و كلّ إرادةٍ متعلّقةً بإرادته التي لايتأبّى[۱۳] عنه شيء من الممكنات،[۱۴] بل كلّ وجود و كمال[۱۵] وجود /99A/ فهو صادر عنه[۱۶] فائض من لدنه؛ فيكون الحقّ حينئذٍ بصره الذي به يبصر[۱۷] و سمعه الذي به[۱۸] يسمع[۱۹] و علمه الذي به يعلم و وجوده الذي به[۲۰] [۱۵۲] يوجد؛ فالعارف حينئذٍ يتخلّق[۲۱] بأخلاق اللّٰه.[۲۲]

۱. م: الترديد.
۲. س: ـ و.
۳. س: ـ يعلم أنّ.
۴. س: فهو.
۵. م: انها
۶. س، م: ـ فهو.
۷. م: + فيكون.
۸. م: ـ عليه.
۹. س: يلحظ.
۱۰. ج، م: النفس
۱۱. ج: و.
۱۲. ج، م: فلذلك.
۱۳. س، م: لاينال.
۱۴. م: ـ من الممكنات.
۱۵. ج: + كل.
۱۶. م: ـ صادر عنه.
۱۷. م: يبصر به.
۱۸. س: ـ به.
۱۹. م: يسمع به.
۲۰. س: ـ به.
۲۱. ج: متعلق؛ هامش «ج»: متخلق.
۲۲. ج، م: + تعالى.

فهذا ما اتّفق عليه الصوفية و الحكماء؛ و الصوفيه زادوا فقالوا: التوحيد قد يكون بزوال التعيّنات الخلقية و فناء وجه العبودية في[١] وجه الربوبية، كانعدام تعيّن القطرات[٢] عند الوصول إلى البحر[٣] و[٤] ذَوَبان الجليد بطلوع الشمس. فيزول التعيّن الأسمائي، ليرجع إلى الوجود المطلق بارتفاع وجوده المقيّد.

و قد يكون باختفاءٍ فيه اختفاءَ الكواكب عند طلوع[٥] الشمس و ستر[٦] وجهِ العبودية بوجه الربوبية؛ فيكون الربّ ظاهراً و العبد خفيّاً؛ و هذا الاختفاء[٧] في مقابله اختفاءَ الحقّ بالعبد عند إظهاره إيّاه.

و قد يكون بتبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات؛ فكلّما ارتفع صفة من صفاتها قامت صفة إلهية مقامها؛ فيكون الحقّ[٨] حينئذٍ[٩] سمعه و بصره، كما نطق به الحديث؛ و يتصرّف في الوجود بما أراد اللّه.

و[١٠] قد يكون معجّلاً، كما للكُمّل و الأفراد[١١] الذين قامت قيامتهم و فنوا في الحقّ و هم في الحيوة الدنيا.

و قد يكون مؤجّلاً؛ و هو الساعة[١٢] الموعودة بلسان الأنبياء؛ و لايتوهّمن أنّ ذلك الفناء هو الفناء العلمي الحاصل للعارفين الذين ليسوا من أرباب الشهود الخالي مع بقائهم عيناً و صفةً؛ فإنّ بين مَن يتصوّر المحبّة[١٣] و بين من هي حاله فرقان عظيمان[١٤]، كما[١٥] قال الشاعر:

پلايعرف الحُبَّ إلّا مَن يُكابِده   و لا الصَّبابةَ إلّا مَن يُعانِيها[١٦]

---

١. س، م: + فناء.
٢. س: النظرات.
٣. م: التجرد.
٤. س: إلى التجرد.
٥. ج: وجود.
٦. س: ستردد.
٧. ج: + انما هو؛ س: ـ و هذا الاختفاء.
٨. س: ـ الحق.
٩. م: ـ حينئذٍ.
١٠. م: + هذا.
١١. م: الأوتاد.
١٢. م: الساعده.
١٣. ج: ـ المحبة.
١٤. س، م: عظيم.
١٥. س: ـ كما.
١٦. م: يعاتبها.

و الحقّ: أنّ الإعراب عنه لغير[۱] ذائقه[۲] ستر؛ والإظهار لغير واجده إخفاءٌ؛ و العلم بكيفيته[۳] على ما هو عليه مختصّ بالله، لايمكن أن يطّلع عليه إلّا مَن شاء الله مِن عباده الكُمّل؛ و حصل له هذا المشهد الشريف؛ و التجلّي الذاتي المنفي[۴] للأعيان بالأصالة، كما قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلجَبَلِ[۵] جَعَلَهُ دَكّاً وَ خَرَّ مُوسَىٰ صَعِقاً﴾.

و إذا علمتَ ما مرّ علمتَ معنى الاتّحاد الذي اشتهر بين الطائفة؛ و علمتَ اتّحاد كلّ إسمٍ من[۶] الأسماء مع مظهره و صورته أو إسم مع إسم، و مظهر مع مظهر؛ و شهودك اتّحاد قطرات الأمطار بعد تعدّدها و[۷] اتّحاد[۸] الأنوار مع تكثّرها كالنور الحاصل من الشمس و الكواكب على وجه الأرض أو من السُرُج[۹] المتعدّدة في بيت؛ و تبدّلُ[۱۰] صور عالم[۱۱] الكون و الفساد دليلٌ واضحٌ على حقّية ما[۱۲] قلنا.

فهذا[۱۳] غاية ما ذكروه؛[۱۴] و لقد تنبّهت[۱۵] بمرتبةٍ أُخرىٰ،[۱۶] و سمّيتها بالمرتبة المنصورية؛ و تحقيقه يحتاج[۱۷] إلى بسطٍ لايسعه المقام؛ و إجماله: أنّ التوحيد عبارة عن أن يتنوّر /99B/ السالك[۱۸] بنور نور النور؛ فيحجب ذلك النور لشدّة نورية نوره[۱۹]؛ فلا يرىٰ إلّا النور؛ و يرىٰ نوره من النور على النور في النور للنور بالنور؛ والله أعلم بسرائر الأُمور؛ يسرّنا[۲۰] الله العروجَ عليه و الوصولَ إليه.

و لْنرجع إلى ما كنّا بصدده و نقول: صرّح الشارح في شرح الزوراء بأنّ حقيقة واحدة

---

۱. س، م: عنه من غير.
۲. ج: واجده.
۳. م: يكفيه.
۴. ج، م: المعنى.
۵. س: بالجبل.
۶. س: مع؛ هامش «س»: من.
۷. س: ـ مع إسم ... و.
۸. م: اتحد.
۹. س: الشرح؛ م: البروج.
۱۰. س: يتبدل.
۱۱. م: العالم.
۱۲. س: الشرح؛ م: البروج.
۱۳. م: هذا
۱۴. ج: + و إنّي حصلت بنظري إمكان مرتبة أشدّ تحصّلاً من جميع ما ذكروه.
۱۵. م: نبهت.
۱۶. ج: ـ و لقد تنبهت بمرتبةٍ أُخرىٰ.
۱۷. م: لايحتاج.
۱۸. س، م: ـ السالك.
۱۹. م: نور.
۲۰. ج: فيسرنا.

تصير تارةً مجرّداً و تارةً مادّياً.

و أقول: هذا أيضاً ممّا تفرّد به؛ و كأنّه غفل عن تصريحاتهم بامتناع ذلك؛ و لايخفىٰ جريانُ برهان امتناع تجرّد الهيولىٰ عن الصورة في امتناع ذلك.[١]

ثمّ المصنّف لمّا بيّن حقيقةَ الوحي أراد أن يشير إلى المَنام الصادق الذي هو جزء من أجزاء النبوّة[٢]؛ فقال: <و> ليعلم[٣] أنّ <**المنامات أيضاً محاكاة[٤] خيالية لما[٥] شاهدت النفس؛ أعني المنامات[٦] الصادقة**> التي لها تأويل، <**لا الأضغاث[٧] التي**> لا تأويل لها؛ و هي <**تحصل من دعابة**> أي مزاجِ <**شيطانِ التخيّل[٨]؛ و قد تطرب[٩] النفوس المتألّهة**> المتوجّهة شطراً، لا[١٠] المُعرِضة عمّا سواه <**طرباً قدسياً**> لا شَهَوياً و لا[١١] غضبياً؛ <**فيشرق عليها نورُ الحقّ الأوّل تعالى؛**> و ليس ذلك النور ـ على ما صرّح به في پرتونامه ـ من قبيل العلم و الصور العقلية[١٢]، بل هو شعاع قدسي يتجلّى للنفوس المتألّهة؛ فيشاهد ما[١٣] أتمّ[١٤] من[١٥] مشاهدة البصر نورَ الشمس؛ و ربّما يظهر في الحسّ المشترك نور أنور من نور الشمس؛ و ذلك النور الفائض إكسير[١٦] العلم و القدرة؛ فيحصل له من العلوم ما لايكشفه المقال و لايدركه الخيال؛ و من القدرة ما لايتيسّر لبني نوعه؛ فيخضع له العنصريات.

<**و لمّا رأيتَ الحديدة الحامية[١٧] تشبه النار[١٨] لمجاورتها[١٩] و تفعل فعلها، فلا تتعجّب من نفسٍ استشرقت[٢٠] و استنارت و استضائت بنور اللّه؛ فأطاعتها الأكوان طاعتها للقدسيّين[٢١]؛ و في المشرقيّين رجال متألّهون وجوههم نحو أبيهم،[٢٢] يلتمسون النور؛**

١. م: ـ و لايخفىٰ... ذلك.
٢. س: القوه.
٣. س: لنعلم.
٤. س: محاكات.
٥. ج، م: بما.
٦. ج، س، م: ـ المنامات.
٧. م: الاصفات.
٨. م: الخيال.
٩. م: يضطرب.
١٠. م: الخيال.
١١. م: يضطرب.
١٢. ج: العلمية؛ هامش «ج»: العقلية.
١٣. س، م: فيشاهدها.
١٤. س: ثم.
١٥. س: ـ من.
١٦. س، م: فيشاهدها.
١٧. س: الحامنه.
١٨. ج: بالنار.
١٩. س: بمحاورتها.
٢٠. ج، س، م: اشرقت.
٢١. س: فاطاعها القدسيين.
٢٢. ج: وجوههم محرابهم؛ م: وجوههم بحواثبهم.

فتتجلّى لهم جلايا القُدس، كما أنذرت الزّورة > أي الواردة <ذات[۱] الألق[۲] > أي اللمعان.

ثمّ لمّا فرغ من بيان المرتبتَين العظيمتَين اللتَين للأنبياء غالباً، عقّبهما[۳] بذكر مرتبةٍ أُخرىٰ أعظم من سابقهما سابقةً[۴] عليهما[۵] لبيان حالهم؛[۶] فقال[۷]: <هداية اللّه أدركت قوماً اصطفوا > و هم المصطفون أعني الأنبياءِ و من يقرب منهم، <باسطين[۸] أيديهم بالدعاء > بلسان الاستعداد[۹]، <ينتظرون الرزق السماوي. فلمّا انفتحت[۱۰] أبصارهم وجدوا اللّه[۱۱] مرتدياً[۱۲] رداء الكبريا، إسمه > أي ما يعرف به[۱۳] ذاته[۱۴] /100A/ <فوق نطاق الجبروت، و تحت شعاعه[۱۵] قوم إليه ينظرون > هم العقول و النفوس الزكيّة الفلكية و الإنسانية؛[۱۶] فهذا إشارة إلى كمالاتهم العقلية[۱۷] بخلاف المرتبتين السابقتين.

<و يجب على المستبصر[۱۸] أن يعتقد صحّة النبوّات؛ و أنّ أمثالهم > أي الأمثال الواردة عليهم <تشير إلى الحقائق، كما ورد في المصحف >[۱۹] : ﴿تِلْكَ الأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنّاسِ وَ ما يَعقِلُها إلّا العالِمُونَ﴾ <و كما أنذر بعض النبوّات: «إنّي أُريد أن[۲۰] أفتح فمي بالأمثال[۲۱]». فالتنزيل إلى الأنبياء، و التأويل و البيان إلى المظهر الأعظم الأنور[۲۲] الفارقليطي > أي الفارق بين الحقّ و الباطل <كما أنذر المسيح ـ عليه السلام ـ[۲۳]: «إنّي ذاهب[۲۴] إلى أبي و أبيكم، ليبعث لكم[۲۵] الفارقليطا الذي ينبّئكم بالتأويل[۲۶]» و قال: «إنّ[۲۷]

---

۱. ج: ـ ذات.
۲. ج، م: اللمعى.
۳. س: عنها.
۴. ج: ـ سابقه.
۵. ج: + تعميماً.
۶. ج: + عليهم السلام، م: ـ سابقة عليهما لبيان حالهم.
۷. ج: و قال.
۸. ح، س، م: باسطي.
۹. ج: الاستعدادات.
۱۰. س، م: فتحت
۱۱. م: + تعالى.
۱۲. م: مريّديا.
۱۳. ج: ـ به.
۱۴. م: ـ ذاته.
۱۵. م: شفاعة.
۱۶. س: ـ و الإنسانية.
۱۷. م: الفعلية.
۱۸. ج، م: المتبصر.
۱۹. م: + و.
۲۰. ج: أي.
۲۱. ج: بالامتثال
۲۲. ج: النوري؛ س: الانوري.
۲۳. ج، م: على نبينا و عليه السلام
۲۴. م: واجب.
۲۵. م: بكم.
۲۶. ج: ـ بالتأويل.
۲۷. ج: ـ إنّ.

فارقليطا[١] الذي يرسله أبي بإسمي و يعلّمكم كلّ شيء»[٢]> و قوله «بإسمي» أي يسمّى بالمسيح؛ لأنه يمسح بالنور <و إليه أُشير في المصحف حيث قال: ﴿ثُمّ إنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ﴾ > و «ثمّ» للتراخي.

و الغرض أنّ الأنبياء يشيرون إلى الحقائق و الدقائق العلمية و العملية[٣] إشارةً خفيّةً[٤] لايعلمها إلّا[٥] الراسخون؛ و يأتي من بعدهم لتكميل دينهم الأولياء و العلماء؛[٦] و يكشفون الغطاء عن الدقائق[٧] الواردة بلسان الأنبياء؛ و قد سمّي[٨] منهم بفارقليطا[٩] الذي عنده[١٠] علم الكتاب؛ و هو العارف[١١] بالتفسير و التأويل على وجه[١٢] الصواب؛ هكذا حقّق المقال، و دع ما قيل أو يقال؛ فإنّه[١٣] بذلك يندفع[١٤] كثير من الإشكالات[١٥] الواردة على هذا الكتاب و حكمة الإشراق.[١٦]

ثمّ أشار إلى مدرك ما يدرك فقال:[١٧] <و لا شكّ أنّ أنوار الملكوت نازلة لإغاثة[١٨] الملهوفين؛ و أنّ شعاع القدس ينبسط؛ و أنّ طريق[١٩] الحقّ ينفتح[٢٠]، كما أخبرت الخطفة[٢١]،> أي الجذبة <ذات البريق> و اللمعان ليلة هبّت الهوجاء، و هي الريح؛ و المراد بها الشوق على سبيل الاستعارة؛ و لايخفىٰ ما في هذا التشبيه من اللطافة. <و النيّر يدنو فينةً> أي ساعةً <من صاحبها> أي صاحب الخطفة[٢٢] نازلاً، <و هو> أي الصاحب <يدنو من النيّر[٢٣] صاعداً> و المراد مِن دنوّ النيّر إشراقه على القُوىٰ الحسّية الموجب لزوال وساوسها، و مِن دنوّ صاحب الخطفة[٢٤] قطعه العلائق البدنية و الوساوس

---

١. ج: الفارقلطيا. ٢. ج: ـ و يعلّمكم كل شيء. ٣. س: العقليه.
٤. ج: خفيفة. ٥. ج، م: + العلماء. ٦. ج: علماء أولياء.
٧. ج: الحقائق. ٨. ج: +كل. ٩. ج، م: بالفارقليطا و هو.
١٠. م: عند. ١١. م: الظرق. ١٢. ج، م: نهج.
١٣. ج: و انه. ١٤. م: يندفع بذلك. ١٥. م: الاشكال.
١٦. ج: + ثمّ لمّا استشعر أن يقال إنّ الأنوار النازلة إلى الأنبياء كيف يعرفها غيرهم أشار إلى دفع ذلك الاستبعاد قائلاً.
١٧. ج: ـ ثم أشار... فقال. ١٨. س: لاغايه.
١٩. ج: طرق. ٢٠. ج: يتّضح. ٢١. م: الخفظة.
٢٢. م: الحفظة. ٢٣. ج، س، م: + فينة. ٢٤. م: الحفظة.

العادية ليتهيّئ لقبول[١] الأنوار الشارقة النازلة إليه من النيّر.

و الحاصل: أنّ الخطفة[٢] الواقعة في الليلة المذكورة[٣] أخبرت <أن انفتح سبيل القُدس ليصعد إلى رحال[٤]> أي منازل هي <متعب> و /100B/ «المتغب» بالعين المعجمة المكسورة المهلكة؛[٥] و بالعين المهملة المفتوحة[٦] محلّ التعب؛ <و البرازخ> أي[٧] القُوىٰ البرزخية و هي الحواسّ الظاهرة و الباطنة.

و محصّله: أنّ سبيل القدس ينتفح ليصعد من ذلك السبيل إلى متغب[٨] البرازخ أو محلّ تعبها؛ و هو عالم المجرّدات، إذ البرزخ فيها هالكة لامتناع تصرّفها فيها أو[٩] واقعة في تعبٍ لصعوبته[١٠]؛ و ذلك[١١] <للأكثرين> أي ذلك التعب و الهلاك لبرازخ الأكثرين الذين لايأتيهم الوحي بخلاف صاحب الوحي، لانتقاش مثل مدركاته العقلية في قوّاه[١٢] الحسّية؛ فلايهلكه[١٣] و لايتعب برازخه في تلك المراحل.

و يحتمل أن يكون متعلّقاً بـ«أن انفتح» و في بعض النسخ «الأكثرين» و له أيضاً وجه.[١٤]

و الشارح لم يقرأ في هذا الموضع عبارة المتن؛[١٥] فلم يشرحها و تركها سالمة؛ فيا ليت[١٦] لم يقرأ الباقية.[١٧]

<ربّنا! آمنّا بك[١٨]> كما أمرتْنا[١٩] الشريعة الشريفة[٢٠]، <و أقررنا برسالاتك و علمنا أنّ

---

١. س: كعقول.
٢. م: الحفظة.
٣. م: + ان.
٤. م: رحال.
٥. ج: مكسوره المهلك.
٦. ج: مفتوحه.
٧. ح: ـ أي
٨. س: مصعد؛ ج، م: مهلك.
٩. م: ـ أو.
١٠. ح: لصعوبة.
١١. ج: + التفرّق.
١٢. ج: القوه؛ س: قوة.
١٣. ح: فلايهلك.
١٤. م: وجه أيضاً.
١٥. م: عبارة المتن في هذا الموضع.
١٦. ح: ليته.
١٧. ح: + و من اللطائف التي أفاده أنه اعتذر عن عدم قرائة عبارة المتن بأن المكتوب في النسخ التي وصلت إليه تصحيف.
١٨. س: لك.
١٩. ج، م: أمرنا.
٢٠. م: ـ الشريفة

لملكوتك[۱] مراتب و أنّ لك عباداً[۲] يتوسّلون بالنور> أي العبادة و[۳] العلم أو مشاهدة الأنوار السافلة. <إلى[۴] النور> و الأنوار العالية؛ على أنّهم قد يهجرون النور للظلمات ـ أي الجسمانيات ـ لا لذاتها، بل[۵] ليتوسّلوا بها[۶] إمّا بالاستدلال منها أو بالاستمداد بها إلى النور. <فيحصّلون[۷] بحركات المجانين> الغير الثابتين[۸] على طريقة واحدة <قرّة[۹] عين العقلاء> الكاملين <و عُدّتهم و أرسلت إليهم رياحاً> هي الأشواق[۱۰]، <لتحملهم إلى علّيّين ليمجّدوا سبحانك و ليحملوا[۱۱] أسفارك> و يعلموا ما فيها من الحقائق و الدقائق العلمية و العملية <و ليتعلّقوا> أي يتّصلوا <بأجنحة الكرّوبيّين> و هم ملائكة عظام لا تعلّق لهم[۱۲] بالأجسام <و ليصعدوا بحبل شعاع[۱۳]> الشمس <إليك و ليستغيثوا[۱۴] بالوحشة[۱۵] و الرهبة[۱۶] لينالوا الأُنس؛ أولئك هم الصاعدون إلى السماء،[۱۷] القاعدون على الأرض.

أيقظ اللّهمّ! الناعسات[۱۸] في مراقد الغفلات، ليذكروا إسمك> قد مرّ تفسيره، <و يقدّسوا مجدك. كمّل ما خصصنا به من العلم و الصبر[۱۹]؛ فإنّهما أبو الفضائل.>

و الشارح لمّا رأىٰ لفظ «الفضائل» يلى أن الفضائل أربعة: الحكمة و العفّة و الشجاعة و العدالة؛ و قال بعد ما قال: «اعلم أنّهم حصروا أُصول الفضائل في الحكمة والعفّة والشجاعة، و جعلوا كلّها توسّطاً بين طرفَي إفراطٍ و تفريطٍ. فالحكمة التوسّط بين الجُربزة و البلاهة؛ و العفّة بين الفجور[۲۰] و الخمود[۲۱]؛ و الشجاعة بين الجُبن و التهوّر.

---

۱. ج، م: ملكوتك.
۲. س: عبارة.
۳. ج، م: أو.
۴. ج: أي نور.
۵. م: ـ بل.
۶. ج: ليتوسلوا بالظلمات الجسمانية؛ م: + أي بالظلمات الجسمانية.
۷. س، م: يتحصلون.
۸. م: الباسين.
۹. س: قوة.
۱۰. ج: الاشراق.
۱۱. م: ليتحملوا.
۱۲. م: ـ لهم.
۱۳. ج: الشعاع.
۱۴. ج: ليشعر؛ م: ليستعينوا.
۱۵. ج: بالوجه.
۱۶. ج: ـ و الرهبة.
۱۷. ج، م: + و هم.
۱۸. م: الباعسات.
۱۹. ج: ابصر.
۲۰. م: العجوز.
۲۱. س: الجموده.

و استشكل بأنّ الحكمة إن[١] فسرّت بخروج النفس الإنسانية /101A/ إلى كمالها الممكن في جانبَي العلم و العمل، فهو مقسم جميع الفضائل؛ فكيف يصحّ جعله قسماً من العملي[٢] الذي هو قسم منه؟! و إن فسرّت الحكمة بمعرفة أحوال الموجودات بقدر الطاقة البشريّة، فلايصحّ الحكم بأنّه توسّط بين طرفَي إفراطٍ و تفريطٍ، بل الإفراط فيه كلّما كان أكثر كان أكمل.

فأجابوا عنه تارةً بأنّ هذه الحكمة التي جعلت قسماً منه غير[٣] التي هي المَقسم؛ فإطلاق[٤] الحكمة عليهما[٥] باشتراك[٦] اللفظ؛ فإنّ ما جعل قسماً هو التوسّط في إعمال الرويّة[٧] في مصالح المعاش؛ و تفسيره بالتوسّط بين البلاهة و الجربزة يفيد[٨] ذلك؛ إذ الجربزة لاتكون إلّا في العقل العملي.

و أنت خبير بأنّه حينئذٍ لاينحصر الفضائل في الثلاثة لخروج المعرفة بحقائق الموجودات عنها، بل إنّما ينحصر[٩] فيها الفضائل المتعلّقة بالقوّة العملية.

و أُخرىٰ بأنّ هذه الحكمة[١٠] التي هي المَقسِم؛ و هي المفسّرة بمعرفة حقائق الموجودات[١١]؛ و لا محذور فيه؛ فإنّه قد تكون معرفة حقائق الموجودات[١٢] باعتبار ذاتها مَقسماً و باعتبار تحصيلها قسماً من العملي[١٣]؛ فما هو قسم منها هو تحصيلها لا نفسها.

و أنت تعلم أنّه إذا فسّرت الحكمة بالمعرفة المذكورة كانت معرفة طريق تحصيله قسماً منه، لا نفس تحصيله.

ثمّ لايصحّ تفسير الحكمة التي هي المَقسم بالتوسّط بين الجربزة و البلاهة، بل إن فسّرت بالتوسّط بين[١٤] الخمود و هو البلاهة و بين الانتقال على سبيل النظر[١٥] لكان أقرب؛

---

١. م: لو.
٢. س: العمل؛ م: العلم.
٣. م: + الحكمة.
٤. م: و اطلاق.
٥. م: عليها.
٦. س: بالاشتراك.
٧. س، م: الاعمال الرديه.
٨. س، م: بعد.
٩. م: ـ الفضائل في... ينحصر.
١٠. م: + هي الحكمة.
١١. م: الاشياء.
١٢. م: الاشياء.
١٣. س: العمل، م: العلم.
١٤. س: ـ بين.
١٥. م: النظم.

فإنّه طريق تحصيل معرفة حقائق الموجودات.»

أقول: لعمرك أنّه ليس بشيءٍ، و ليس شيء من العقال[1] في هذا الإشكال؛ فإنّ الحكمة التي هي قسيمة للعفّة و الشجاعة، و متوسّطة بين الجربزة و البلاهة ليست بشيءٍ من هذه المعاني على ما بيّناه في موضعه؛ و عند هذا ينحلّ الإشكال و لايبقى للمقال مجال

على أنّه لو سلّم أنّ الحكمة القسيمة للعفّة و الشجاعة، المتوسّطة بين الجربزة و البلاهة، هي الخروج المذكور، أمكن حلُّ إشكاله بوجوهٍ أُخر. منها أنّ الخروج المذكور قد يكون بالرويّة و العمل[2] الرياضي و الاكتساب الصناعي، و قد يكون بدونه؛ والأوّل هو المراد هيهنا كما لايخفىٰ على ما بيّن في موضعه؛ و هو و إن كان كمالاً لساير القُوىٰ فهو كمال و فضيلة للقوّة الغضبية[3] أيضاً؛ فإنّ من الجائز أن تكون فضيلة واحدة كمالاً لقوّةٍ واحدةٍ من جهتين، بل لقوّتين من جهتين؛ و الخروج المذكور إن كان بالرويّة كان كمالاً و فضيلةً للقوّة النطقية لا محالة و قسماً[4] للفضيلة المطلقة بوجهٍ و إن كان مَقسماً و فضيلةً مطلقةً بوجهٍ آخَر مثل الشجاعة من حيث إنّها متوسّطة /101B/ بين الجُبن و التهوّر مقتضية لسلامة الأعمال الغضبية، كمال للقوّة الغضبية؛ و من حيث إنّها حاصلة بالرويّة[5] يصحّ جعلها كمالاً للقوّة النطقية، فاعرِفه.

ثمّ قوله: «فهو مَقسم جميع الفضائل» ممنوع؛ فإنّ الفضائل المذكورة ـ كما اعترف به ـ أخلاق؛ و هي ملكات؛ و الخروج ليس بملكةٍ.

و يمكن أن يناقش في قوله: «كلّما كان أكثر كان أكمل»؛ إذ لأحدٍ أن يقول: إنّ معرفة بعض تلك الأحوال لايفيد زيادة كمالٍ؛ و ربّما يفيد[6] نهكاً و نقصاً، كما في العلوم الممنوعة عقلاً و شرعاً؛ و أمّا ما نقله من وجهَي الجواب فليس شيء منهما بصوابٍ، كما لايخفىٰ

---

١. في مخطوطة «س» الكلمة مهملة يقرأ: «الفصال» و القصال».
٢. س: العملي؛ م: + و.
٣. م: الفصية.
٤. م: قسيما.
٥. س: ـ بالرويّة.
٦. م: + في شيء من الأحوال.

على أرباب الألباب لكنّهما سالمان عمّا أحدثه فيهما[١].

أمّا الأوّل: فلأنّ خروج المعرفة بحقائق الأشياء عنه، غير مضرّ؛ فإنّ المقصود في علم الأخلاق حصر الفضائل الخلقية، لا مطلق الفضيلة؛ و لهذا لايتعرّض لكثيرٍ[٢] من الفضائل النفسانية و البدنية و الخارجية كالمال و الجمال. نعم يرد عليه ما أشرنا إليه في موضعه.

و أمّا الثاني: فلأنّه لو حمل التحصيل على ما هو أعمّ من الذهني و الخارجي كان مفيداً لما قرّره مع زيادة فائدةٍ استحسنه.

ثمّ قوله: «بل لايصحّ» ممنوع؛ و بهذا الإضراب لايستحق[٣] الإضراب و الضرب قطعاً رأساً؛ فلنعرض[٤] عنه صفحاً و نطوي دون شرحه كشحاً و لْنجعل في ردّه حتماً ختماً[٥].[٦]

<و[٧] ارزقنا الرضا بالقضاء، و اجْعَل الفتوّة > أي العدالة <حليتنا[٨]؛> فإنّها حلية الرجال لا النساء الناعمات في الحجال؛ <و الإشراق سبيلنا؛ إنّك بالجود[٩] الأعمّ على العالمين منّان؛ و اللّه خير مَن أعان؛ و لرسوله الصلوة والسلام و التحيّة[١٠] و الرضوان.>

و أقول: اعلموا أيّها الإخوان! أوصلكم اللّه تعالى[١١] إلى معارج العرفان أنّه قد وقع التأخير في تحرير شرح هياكل النور[١٢] و جرح شواكل الغرور؛ فامتدّ زمان التحرير و الترصيف إلي سبعة من أيّام[١٣] الخريف؛ و ذلك لتزاحم موانع شتّىٰ، و تعانق[١٤] عوائق لاتُعدّ و لاتُحصىٰ. فالتمس[١٥] منكم أن يقيموا عذري في ما طغىٰ به القلم أو زلّت به القدم؛ فإنّ استشكاف أسرار الدقائق اللطيفة و استفسار أنواو الحقائق الشريفة ممّا يتعذّر مع الاشتغال[١٦]

---

١. م: ـ فيهما.
٢. س: الكثير.
٣. م: يستحق.
٤. س: فلنتعرض.
٥. م: حتما.
٦. ج: ـ و الشارح لمّا رأىٰ لفظ «الفضائل»... ختماً.
٧. ج، س، م: ـ و.
٨. ح: حليفنا.
٩. م: بالجواد.
١٠. م: + و الاكرام.
١١. ح، م: ـ تعالى.
١٢. م: ـ النور.
١٣. ج: سبعة أيام من.
١٤. س: التعانق.
١٥. ج: فالتمسوا؛ هامش «ج»: فالتمس.
١٦. ح: ـ الاشتغال.

بالعوائق[١] الدنيوية، و يتعسّر مع العلائق الدنيّة الرديّة[٢] سيّما و قد انتهى كثرةً إلى حدّ المنع من معاودة التنقيح و التهذيب؛ و استغرق الوقت؛ فلم يتأت التأنّي لاختيار الألفاظ و جودة الترتيب.

و اعلموا أيضاً أنّ كاتب[٣] هذا الدُرج وإن لم يتدرّج إلى درجة التصنيف و لم يحصل لكلامه رتبة /102A/ التحسين و الترئيف، لكن نقول: إنّ أعيان الفضلاء و أعلام العلماء إن نظروا إليه بعين القبول و الرضاء وجدوا[٤] فيه إشارات إلى فوائد و تلويحات إلى زوائد خلتْ عنه مؤلَّفات الحكماء الكبار و الفضلاء الأخيار، مع أنّي ما خرجتُ[٥] عن الطريقة المسلوكة للقدماء؛[٦] فما أشرتُ إلى شيء من الحكم المضنونة[٧] إلّا على[٨] الأذكياء من الأزكياء. نعم اعترفتُ بتقصيري في كِلا طرفَي الشرح و الجرح؛ إذ لايعدّ[٩] ما[١٠] فيهما من البُعد[١١] و القدح؛ هذا.

و لْنختِم الكتاب بعد ما يجرى من فوائد الشرح مجرىٰ الأُصول، و هي كزبانى السقر تسعة عشر؛ و هي التي أشار إليها بقوله في مفتتح شرحه[١٢]: «الأبكار التي لم يطمثهنّ إنس قبلهم[١٣] و لا جانّ، و لم ينكشف القناع عن جمال[١٤] حقائقها[١٥] إلى الآن» طيّب اللّه عيش البالغين إليها، الواصلين العاكفين عليها.

و لايخفىٰ على الناظر[١٦] في كتبه أنّ لهذه الفرائد من الفوائد أشباه كثيرة و أمثال عديدة لاتُحصىٰ عدّةً و لاتُعدّ كثرةً.

و أمّا الأُصول فهي التي نعدّها[١٧] هيهنا و نقول:

---

١. ج: العوائق.
٢. ج: الردية الدنية.
٣. س: كانت.
٤. س: وجدا.
٥. م: جرحت.
٦. ج، م: + الحكماء.
٧. س: المنطويه.
٨. م: عن.
٩. م: بعد.
١٠. س: ـ ما.
١١. م: الفقد.
١٢. س: + في؛ ج، م: + هي.
١٣. س: قبله.
١٤. ج، س، م: جمالها.
١٥. ج، س، م: ـ حقائقها.
١٦. ج: الناظرين.
١٧. ج: تعدها.

الأوّل: أنّه يجوز أن يتبدّل كلّ شيء إلى كلّ شيء حتّى يصّح أن ينقلب السواد بياضاً و العلم جهلاً؛ و ذلك منقوض بجهله.

الثاني: أنّ الزمان الأزلي الأبدي موجود معاً دفعةً واحدةً؛ و إنّما التبدّل في نظرنا.

الثالث: أنّ الجوهر و العرض واحد.

الرابع: أنّ الجبل مع عِظَمه حاصل في الذهن مع صِغَره؛ و أنّ صورة السماء سماء و كذا نظائرها.

الخامس: أنّ الصورة الذهنية مع العين الخارجي واحد بالعدد.

السادس: أنّ العرض الحاصل في المشرق قائم بالمحلّ الكائن بالمغرب.

السابع: أنّ جميع الممكنات حالّة في ذات الواجب.[1]

الثامن: أنّ نفس الأمر متعدّد و ليس أمراً واحداً؛ فيجوز أن يكون شيء صادقاً بحسب نفس أمرٍ[2]، كاذباً بحسب نفس أمرٍ[3] آخرَ[4].

التاسع: أنّ النفوس المجرّدة متّحدة قبل التعلّق، متعدّدة متكثّرة بعده.

العاشر: أنّ الوجود قضية[5] موجبة؛ و العدم قضية سالبة.

الحادي عشر: أنّ حقيقة الواجب هي الوجود المصدري؛ و هذا المفهوم المصدري الذي هو قضية نوعية[6]؛ و لا يخفىٰ أنّه يلزم من هذين الأصلين أن يكون الواجب الذي هو مبدأ للكائنات[7] قضية.[8]

الثاني عشر: أنّ العشق حكة[9] و[10] ألم حادث من الحكة.

الثالث عشر: أنّ الأُمور الغير المتناهية بالعدد التي لكلّ منها مقدار إذا انضمّ[11] لا يحصل

---

۱. ج. + تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ۲. س. نفس الامر. ۳. س: نفس الامر.
۴. س: ـ آخر. ۵. م: قصية. ۶. ج، م: نوعه.
۷. ج، م: الكاينات. ۸. ج: + تعالى الله عما يقول الظالمون.
۹. م: حكمة. ۱۰. ج: أو. ۱۱. ج: + جميعا.

مقدار غير متناهٍ.

الرابع عشر: أنّ المرئي من ثقبة ضيّقة ليس /102B/ إلّا ما يساويها.

الخامس عشر: أنّ الواجب و العقول و ساير المجرّدات هي المهيّات الجسمانية إذا أُخذت لا بشرط شيء.

السادس عشر: الوجود تشخّص جميع المشخّصات.

السابع عشر: الأبيض موجود بالذات؛ و له وجود متأخّرعن وجود موضوعه[١]؛ ففي الجسم الأبيض غير البياض ذاتان موجودان: أحدهما ذات الجسم و هو المقدّم؛ و الثاني ذات الأبيض و هو المؤخّر[٢].

الثامن عشر: أنّ جميع الحوادث أزلاً و أبداً أمر وحداني[٣] شخصي مستند إلى علّةٍ دفعةً واحدةً.

التاسع عشر: أنّه لايجوز أن يكون[٤] الشيء أعمّ من نفسه.

هذا؛ و لنُختِم الكلام[٥] بذكر المفضّل المنعام؛ و الصلوة و السلام على سيّد الأنام و آله الكرام.[٦]

اللّهمّ! يا متمّم الأنوار! و يا منزّل السكينة على ذوي[٧] الأسرار! نوّرنا بأنوارك؛ و كمّلنا[٨] بمعرفة أسرارك؛ و[٩] ارزقنا الشوق إلى لقائك و الانغماس في تأمّل كبريائك؛ و اجعل لنا جناحاً نطير به إلى جوارك و نجاحاً نصل به إلى عزيز دارك؛ و اجعل أهل الإشراق و النور منصوراً؛[١٠] و بارِك فيهم و قدّسهم، سيّما نبيّنا الذي نجانا بأنوار الهداية عن ظلمات الضلالة

---

١. س: موصوفه. ٢. ج، س: المتاخر. ٣. س: وجداني.

٤. م: ـ أنّه لايجوز أن يكون.

٥. في مخطوطة «ج» يوجد «و لنختم الكتاب بعد ما يجري... الكلام.» بعد إتمام النسخة بخطّ كاتبٍ آخر.

٦. س، م: ـ آله الكرام. ٧. س، م: ـ ذوي. ٨. م: كلنا.

٩. س: ـ و. ١٠. ج: + و بنيل ما ابتغوا في الدارين مسروراً.

و الغواية و آله الكرام الأبرار و صحبه العظام الأخيار ما تعاقب الليل و النهار.[۱]

---

۱ ح: + و تناثر الأوراق من الأشجار؛ و الحمد للّه ربّ العالمين. به تاريخ هشتم شهر ذى قعدة الحرام سنه خمس و عشر و الف سمتِ تحرير يافت؛ س: + قد فرغ من تحريره و تنميقه العبد الضعيف النحيف الجاني المحتاج إلى رحمة اللّه الملك السبحاني. فتح اللّه بن شكر اللّه بن لطف اللّه الكاشاني في سادس عشر ذي العقدة سنة تسع و أربعين و تسعمائة الهجرية النبويّة عليه الصلوة و التحيّة ؛ و الحمدللّه ربّ العالمين.

شكر كه اين نامه به عنوان رسيد　　　بيشتر از عمر به پايان رسيد

م: + تم الكتاب بعون الملك الوهاب فى المحرم سنة ۹۶۶.

الحواشي والتعليقات

۱. هامش «س»: صرّح بما يفسّر متعلّق الجارّ و المجرور ظاهراً إيهاماً للإيهام التامّ إنشائاً و إخباراً، إخباراً عن الحال إذا نشأ المقال و تنبيهاً على أنّ في الإسم عموماً لايخفىٰ على مَن له تفطّنٌ بما يتلى. «منه»

اعلم أنّه مع وجود ذكر «أفتتح» يحتمل أن يكون متعلق الجارّ إنشائاً و إخباراً مع ذلك المقدّر أيضاً؛ فصار الإيهام مع ذلك ايهاماً تامّاً؛ تدبّر. «منه»

۲. هامش «س»: النور قد يطلق على المجرّد و العلم و العادة و الدليل و الحجّة و ما يلزم اليقين من اللذّة و البهجة و الصفاء و الطمأنينة و البهاء و ما يهتدى أو به يهتدى؛ و لايخفىٰ أنّه يمكن حملُ هذا النور على كلٍّ منها كلّ بوجهه، بل بوجوهٍ شتّىٰ و لوحظ في إفراده و إضافة الهياكل إليه نكات منها اعتباره جميعاً جمعاً؛ و في هذا مع إيراد الظلمات و الشواكل جمعاً مضافاً إلى الغرور مفرداً اعتبارات أُخر؛ فتفطّن بها. «منه»

۳. هامش «س»: قوله: «الشواكل» الاشكال و التشكيلات و التخيّلات و التخييلات و مشاكلة الشيء مثله و شبهه؛ و قد يطلق على تشكيلٍ باطلٍ أو تشكيك باطل جارٍ مجرى التسويل؛ بهذا يقال: تشكيلات الشيطان.

قوله: «الغَرور» بفتح الغين الخطر و الشيطان و النقصان؛ و لقد تاح أهل الحال بأنّ الشيطان مظهر إسم الجلال، و إنّه سمّي شرحه بالشواكل و أضافه إلى الحور؛ و إنّي سمّيت شرحي بإشراق

هياكل النور رفعاً لظلمات شواكل الغرور.

ثمّ لو اعتبر الإضافة التي اعتبرها في شواكله أمكن حمله على ما لايخفىٰ ممّا لوّحنا إليـه؛ فتنبّه.

۴. هامش «س»: و المقصود لاتجعلنا ظلمات أغشية الجلال و تمويه الخيال حاجبةً لنا عن مشاهدة الأنوار و مكاشفة الأسرار.

۵. هامش «س»: صفات اللّه تعالى إن كانت مظاهر اللطف تسمّى صـفاتاً جـمالية[1]؛ و إن كانت مظاهر القهر تسمّى صفاتاً جلاليةً؛ و أنّ محمّداً ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ مـظهر صـفات الجمال، و الشيطان مظهر صفات الجلال. «منه»

قوله: «أغشية الجلال» تسويلاً به الظلمة الحاجبة[2].

۶. هامش «س»: قوله: «الأوهام» التوهّمات الباطلة الناشية من الوهم و أحكـامه؛ و هـي مانعه للعاقلة عن تعقّلنا و إدراكنا الحقائق؛ فشبّه البصيرة بالبصْر و مدركاتها بمدركاته و الأوهام بالضبابة[3] و عرفانه بالوجهين[4] بالشمس؛ و لكلٍّ وجه شبهٌ ظاهر، بل وجوه بديعة بوجوه بديعة؛ و للتشبيه أيضاً وجوه و اعتبارات لطيفة.

۷. هامش «س»: قوله: «الاهداب» الانحراف؛ و في هذا إشارة مّا إلى تشبّه الدليل بـالجبل الواهي المؤلّف من الخيوط الباطلة التي هي المقدّمات؛ فكأنّ الآداب ـ و هي العلوم الكاملة و الأخلاق الفاضلة ـ مرتفعة يصل إليها طالبها إمّا بغير تمسّك حبلٍ كما هو شأن أهـل العـيان و الوجدان و إمّا بالتمسّك[5] به على ما جرىٰ به عادة المتمسّكين بالنظر و البرهان.

---

۱. س: احماليه. ۲. س: الحاجة.

۳ الضّبابة هي سحابة تُغشّي الأرض كالدخان.

۴. س: + أحد الوجهين أن يعتبر إضافة عرفانك إضافة المصدر إلى الفاعل؛ و ثانيهما أنّه يعتبر إضافة المـصدر إلى المفعول. ۵. س: + بتمسك.

۸. هامش «س»: قوله: «القلب» عند الإشراقيّين هو النفس العاقلة المدركة و[1] لوحظ في التعبير به عنها نكتة، بل نكات منها أنّها منقلبة يتقلّب سريعاً إليك بإشارةٍ منك؛ شبّه النفس العاقلة بالمرآة لا لما هو المشهور عند الجمهور فقط من أنّها كالمرآة ينطبع فيها صور الأشياء، بل لهذا ـ لا على ما توهّمه، بل على ما صوّرنا ـ و لأمورٍ أخر شتّى.

ثمّ إنّ للصور التي يتصوّر في النفس ـ إن كانت منه ـ[2] مطابقة كما هي؛ و إنّي لاحظتُ في هذا نكات شتّى:

منها: ما أشرنا إليه آنفاً.

و منها: أنّ إدراكه إدراك الكلّي؛ و لهذا وجوه كثيرة عديدة ليس هذا مقرّ تقريرها.

و منها: الإيماء و الإشعار بأن تكون تلك الصور و الحقائق مدركاته لا حالة فيها؛ و يستفاد هذا من لفظ المرآة حيث لاتحلّ فيها صورة؛ فإذا دلّ دعه[3] مرآت القلب بالوجهين شطره رأى فيها و أدرك منها صور الأشياء كلّها كما هي بانطباعٍ مثل الانطباع في المرآة تجوّزاً؛ فيكون المرئيّ أعيان الصور لا أشباحها؛ تفطّن بهذا فإنّه سرّ فيه أسرار يهتدى إليها بأنوار من نور منصور. «منه»

۹. هامش «س»: قوله: «كما هي» إمّا تشبيه أو لا؛ و لكلٍ وجهٌ.

قوله: «كذب» بُعد.

قوله: «تلبّد» أي تعسّل.

قوله: «عجاجة الظنون و الشكوك» هي بعينها عجاجة أو تتبعها عجاجة. «منه»

۱۰. هامش «س»: قوله: «ناظر للأحوال» في هذا إيهام لايخفى. «منه»

۱۱. هامش «س»: قوله: «شكّ» أي شقّ. «منه»

۱۲. هامش «م»: أي لحية الجهّال و لمّتهم و هي الشعر عند الأُذن.

---

۱. س: + لو.　　۲. س: + أي من اللّه.　　۳. كذا في المتن.

۱۳. مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲.

۱۴. هامش «م»: الانتقال نقلُ قول الغير من غير انتسابه إلى نفسه و الانتحال نقل قول الغير و انتسابه إلى نفسه.

۱۵. هامش «م»: أي يتّبعونه بمجرّد الأهواء لا لِأجل أنّه حقّ.

۱۶. هامش «س» و «م»: و ذلك لأنّ هذا الكتاب في علم الإشراق و لم‌يكن فيه دلائل و إيجاب؛ فمع الدلائل يقصّ جناح عزم الأصحاب.

۱۷. ج: + ثمّ أوصيك أيّها الطالب! أن تجعل فطرتك الصحيحة و طبيعتك السليمة المستقيمة قاضي عدلٍ في الحكم على مواضع الخصام في مضائق الكلام؛ و لايركن إلى حكم قاضٍ خبيث المأكل ثقيل الهيكل يملؤ الحشا بالرشیٰ و يؤذي جليسه بالجشا؛ قبلته عتبة السلطان و سبلته مرية الشيطان؛ قلمه وقود النيران و خدمه لصوص الجيران؛ يعرف الحقّ و لاينفذه، و يرى الغريق و لاينقذه؛ ينزع قميص اليتيم في مأتمه و ينازع الطفل الصّغير في مطعمه؛ إذا قسم يجعل نفسه أكبر البنين و يلحق السمّ بالجنين.
فالحذر الحذر؛ فإنّ قضاة السوء تحسبهم الجهّال صلحاء و هم مرّاق؛ و يظنّونهم أُمناء و هم سرّاق؛ فيعظمون تلك اللحية و اللمة؛ و يوفون تلك الحلية و العمة؛ و يثنون على ذلك الملعون و يدّعون لذلك المطعون و هم إن عرفتهم حِقّ العرفانْ سراحين بعث بالجز؛ فإن يلبسون الحق بالباطل و إنّما يلبسون عاراً و شناراً و يأكلون أموال اليتامیٰ ظلماً إنّما يأكلون في بطونهم ناراً.

۱۸. م: + و العجب كلّ العجب من قلّة إنصاف العلماء و فرط اعتساف القدماء إنّهم ما وفقوا في زماننا هذا؛ فأطنبوا في بثّ الشكویٰ و بالغوا في إظهار البلویٰ و نحن بحمد اللّه و جميل نواله بمعزلٍ عن مظانّ شكوى الزمان و بناحيةٍ عن خطور ذلك بالجنان.
ثمّ لايخفیٰ أنّ شرّ العلوم ما طلب للمِراء و أذلّ العلماء مَن يطوف باب الأمراء؛ فيفتيهم

بالرزق و الحيل و تفتنهم بالزيغ و الميل له حين يقلّب الدين بين أصابعه و يحرّف الكَلِمَ عن مواضعه؛ خسرت صفقته، لِمَ يبتاع دنياه بدينه؛ و تبّت يداه لِمَ يستنجي بمينه؟! يستحلّ من الشرع محارمه، و يحلّ مناظمه، و يطمس معالمه، و يستحقر معاظمه؛ يعرض على العطشان سراباً براقاً يحسبه الظمآن شراباً رقراقاً؛ فإذا هو آل ما له مآل، يستغوي الجاهل بظنٍّ محالٍ و نسقيه من دنٍّ خالٍ، عمائم عالية و جماجم خالية و أحكام كلّها ضيم و آلام كأنّها ايم؛ حرص كحرص الفار و قلوب كقلوب الكفّار؛ تجادل في اللّه و كان الإنسان أكثر شيء جدلاً و تبدّل الدين بالدنيا و بئس للظالمين بدلاً.

قل لي إذا وقعت الواقعة و قرعت القارعة و انطوى رماؤك و خوى حشماؤك تبقي في منزلك الذي ابتنيته و مالك الذي اقتنيته كضيفٍ ملّلته، أينفعك حينئذٍ حلال أصبته أم حرام عصبته؛ كلّا لاينفعك فيء غنمته، و لايضرّك شيء عدمته؛ لاينجيك إلّا خيراً أمضيته أو خصم أرضيته؛ فانتبه يا نائم و استقم يا هائم! لقد بهت في باديةٍ لايبلغك ندائي و تردّيت في هاويةٍ لايبلغها ردائي. تغيم هواك و ستُصحى حين لاينفعك نُصحي.

۱۹. في مخطوطة «ج» يوجد بدل «ثمّ إن الشارح بجلالة شأنه... أعوذ» هذه العبارات: ثمّ إنّ هذا الشارح كثيراً مّا ينتحل عبارة الصوفية الوجودية و يقرئها على قومٍ من ضعفاء العقول؛ فيتحيّرون و يعتقدون فيه و يشنّعون عليّ؛ فيقولون: ليس هذا دأبه مع أمثالك؛ فكيف يخطر ذلك ببالك؟! فلظهور جواب أولئك نعرض عن هذا المقال و نكتفي بإيراد ما ذكره المثنويّ حيث قال:

حرف درويشان بدزدد مردِ دون | تا بخواند بر سليمى از فسون
كارِ پاكان دوستى و گرمى است | كارِ دونان حيله و بى‌شرمى است

و السلام على مَن فهم الكلام.

۲۰. هامش «س»: قال صاحب الكشّاف: «هو الدائم القيام بتدبير الخلق و حفظه.» انظر: ثلاث رسائل (شواكل الحور)، ص ۱۱۰.

۲۱. هامش «س»: بأن يقال في هذه المادّة القيام لازم إنّما يتعدّى بالباء إلى مفعول واحد؛ و المبالغة في اللازم لايوجب التعدّي إلى مفعول واحد و هكذا المبالغة في التعدّي إلى مفعول واحد لايوجب التعدّي[1] إلى مفعولين؛ فكيف استلزام المبالغة في القيام الإعطاء المعتدّي إلى مفعولين؛ تدبّر.

لايخفىٰ أنّ استلزام المبالغة في المتعدّي إلى واحدٍ للتعدّي إلى مفعولين في قوّة استلزام المبالغة في اللازم للمتعدّي؛ فلايتوجّه المناقشة بأنّ الحفظ متعدٍّ؛ فلايصحّ أن يقال في دفع الإيراد أنّ المبالغة في اللازم مجوّز لصحّة التعدّي.

۲۲. هامش «س»: أي على هذا التوجيه لايرد على تفسير القيّوم ما ذكره الراغب ممّا يورد على تفسير الطهور.

۲۳. هامش «م»: قال السيّد الشريف في حاشية الكشّاف: «فإن قيل الرحمن صفة مشبّهة فكيف يشتقّ من رحم و هو متعدّ و كذا تقول في ربّ و ملك حيث عدّا صفة مشبّهه؛ و أمّا الرحيم فإن جعل صفة مبالغة ـ كما نصّ عليه سيبويه في قولهم هو رحيم فلاناً» ـ فلا إشكال فيه و إن جعل من الصفات المشبّهة كما يشعر به تمثيله بمريض و سقيم اتّجه عليه السؤال أيضاً أجيب بأنّ الفعل المتعدّي قد يجعل لازماً بمنزلة الغرائز؛ فينتقل إلى فُعل بضمّ العين ثمّ يشتقّ منه الصفة المشبّهة؛ و هذا مطّرد في باب المدح و الذمّ» انتهى كلامه. كما يجوز أخذ لازم من متعدّ يجوز على هذا التأويل عكسه. «منه رضى اللّه عنه»

۲۴. هامش «م»: قال: و يمكن حمله على الآخرين أيضاً.

۲۵. هامش «م»: فيه أنّ النور الثاني يحتمل أن يكون المراد به المفارق و التثبيت عليه بمعنى الدوام و حينئذٍ لا معنى أن يراد بالنور الثالث أيضاً؛ إذ لا معنى... إليه بعد كونه دائماً... لاتغيب عنه.

---

۱ س: ـ التعدّي

۲۶. هامش «س» و «م»: لایبعد أن یجعل الفقرتان المعطوفتان بالواو ـ أعني قوله «و اجعل منتهیٰ مطالبنا» [م: + رضاك] و «أقصیٰ مقاصدنا» معدودة في سلك الترقّي حتّیٰ تکون الثانیة إشارةً إلی الإضراب عن الأوّل و ترقّیاً في الطلب کأنّه قیل: «بل أقصیٰ مقاصدنا ما یعدّنا لأن نلقاك» [م: نلقاه و لا نعبوا بغیره] و لا نلتفت إلی غیر ذلك حتّیٰ یکون لنا فیه کُره أو رضا. «منه» [م: + رضی اللّه عنه]

۲۷. إرشاد القلوب، ج ۲، ص ۴۴۱؛ اعلام الدین، ص ۲۶۸، ۴۲۴؛ الإقبال، ص ۶۵۵؛ الأمالي (صدوق)، ص ۲۱۳، ۴۳۱، ۵۴۳؛ بحارالأنوار، ج ۸، ص ۵۹، ۹۲، ۱۷۰؛ ج ۳۳، ص ۸۲ و... تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۲، ۱۰۷؛ عوالي اللئالي، ج ۴، ص ۱۰۱؛ مستدرك الوسائل، ج ۲، ص ۴۱؛ ج ۶، ص ۳۷۴؛ ج ۷، ص ۴۶۰ و... من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۹۵؛ ج ۴، ص ۱۷ و وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۴۷۵، ۴۸۷؛ ج ۱۴، ص ۳۸۲ و ج ۱۵، ص ۲۲۳.

۲۸. هامش «م»: قال الشارح: «و أراد بالمطالب ما هو المقصود و بالمقاصد ما یقصد إلیه لغیره؛ و لذلك خصّ الأوّل بما هو مطلوب بالذات و الثاني بأسبابه» انتهیٰ و کأنّ في ذلك إشارة إلی دفع هذا الکلام.

۲۹. هامش «م»: فإن قیل: «یبیّن ذلك بأنّ کلّ ما یقصد إلیه بالإشارة الحسّیة لذاته إنّما یکون جوهراً محسوساً و الجوهر المحسوس إنّما یکون منقسماً في الوجه الثالث» قلنا: فیه نظر؛ أمّا أوّلاً فلما صرّح به في ما فصّله و أمّا ثانیاً فللمنع الآتي في الوجه الثالث. «حم مدّ ظلّه»

۳۰. هامش «م»: إذ المستفاد عرفاً من کلّ ما یقصد إلیه کلّ ما هو شأنه أن یقصد إلیه و لهذا قال قدّس سرّه کأنّه لغو. «حم مدّ ظلّه»

۳۱. هامش «م»: کأنّه قدّس سرّه أراد بالتکلّف حمل القصد علی القبول و التکلّف فیه أزید من أن یقال له التکلّف. «حم مدّ ظلّه»

۳۲. هامش «م»: توضيح الكلام في المرام انّ الأعراض كالأجسام قابلة للإشارة؛ فقولك: «الجسم قابل للإشارة لذاته و العرض بالتبع» إن أردتَ به أنّ هناک إشارة واحدة إلى الجسم بالذات و إلى العرض بالعرض؛ فيكون اللام للاختصاص لا للتعليل ـ على ما هو صريح شرحك ـ فترد عليه المنوع المذكورة على ما فصّلت؛ و إن أردت به أنّ الجسم قابل للإشارة لذاته أي بسبب ذاته أو بلا سبب؛ و العرض سببِ الجسم حتّى تكون اللام للتعليل ـ على ما أشرنا إليه في قولنا «لا يقال» ـ فهو مع أنّه خلاف مقصوده الذي صرّح به، ترد عليه منوع منها إنّا لا نسلّم أنّ الجسم قابل للإشارة بسبب ذاته أو بلا سبب و لِمَ لايجوز أن يكون بسبب التحيّز أو بسبب غيره؛ و منها ما أشرنا إليه في قولنا «لأنّا نمنع». ثمّ نقول: لايذهب عليك أنّ تبعية العرض في الوجود لايوجب تبعيته في كونه قابلاً للإشارة. لِمَ لايجوز أن تكون تلك القابلية لازمة لذاته غير معلّلة بعلّةٍ غير ذاته؛ و لو سلّم أنّها معلّلة بعلّةٍ غير ذاته فلانسلّم أنّ تلك العلّة هو الجسم و لِمَ لايجوز أن تكون قابلية التحيّز.

لايقال: إنّ صيرورة العرض مشاراً إليه بالفعل موقوفة على الجسم و لعلّه هو المراد من قوله «الجسم قابل لذاته»؛ لأنّا نقول: إن أريد بالتوقّف على الجسم كون الجسم علّة لهذه الصيرورة ـ على ما يشعر عليه ظاهر عبارة السؤال ـ فهو ممنوع و السند ظاهر و قد مرّ مراراً؛ و إن أُريد أنّ الصيرورة المذكورة مستلزمة لوجود الجسم فهو مع أنّه خلاف الظاهر يرد عليه أنّ الظاهر أنّ مجرّد هذا لايوجب كون الجسم مشاراً إليه لذاته دون العرض. فكما أنّ صيرورة العرض مشاراً إليه بالفعل مستلزمة لوجود الجسم كذلك صيرورة الجسم مشاراً إليه بالفعل مستلزمة لوجود كثير من الأعراض كالقدر و الشكل و التحيّز. «منه»

۳۳. هامش «س»: و الوجه أن يقال فسرّوا الإشارة الحسّية على رأي الإشراقيّين.

۳۴. هامش «س»: و التكلّف أنّه يختار مذهب المشّائين و يقال: الامتداد ينعكس و يرجع إلى شيء.

۳۵. هامش «س»: و هو الاضطراب من اختيار مذهب المشّائين تارةً و أهل الإشراق أُخرى.

۳۶. مجموعۀ مصنّفات شیخ اشراق، ج ۱، (التلویحات)، ص ۷.

۳۷. هامش «س»: لأنّه إذا تعلّقت النفس بالبدن حصل الامتياز؛ و لا يتوقّف الامتياز على حصول الهيئات؛ و الجزم بالتوقّف متوقّف على الدليل.

۳۸. انظر: سه رساله از شیخ اشراق، (الألواح العمادية) ص ۵.

۳۹. هامش «س»: هو أن يعدّ الكلام غاية التخصيص لا دليل عليه.

۴۰. هامش «س»: و هو أنّ الأعراض بالمعنى المشهور تحمل الهيئات عليها.

۴۱. هامش «س»: أي من الخطّ و السطح فقط أو منهما مع جزء لايتجزّى مجموع الثلاثة أو من الخطّ و الجزء الذي لايتجزّى أو من السطح و الجزء الذي لايتجزّى.

۴۲. ج: + و اعترض على مذهب الحكماء بأنّه لو جاز خروج جميع الانقسامات الممكنة إلى الفعل لزم أن يكون مقدار الجسم غير متناهٍ، ضرورةَ أنّ مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناهية.

و أُجيب بأنّه ليس مرادهم أنّ تلك الانقسامات يجوز خروجها إلى الفعل، بل المراد أنّه لاينتهي انقسامه إلى حدٍّ يقف عنده، كما قال المتكلّمون في قدرة اللّه تعالى إنّها متعلّقة بمقدوراتٍ غير متناهيةٍ مع أنّهم استحالوا وجودَ غير المتناهي؛ و قال الشارح في حاشية التجريد: «تحقيق الجواب أنّ المقادير الغير المتناهية إذا كانت متساوية أو متزائدة كان مجموعها غير متناهٍ بالضرورة و أمّا إذا كانت متناقضة فلا. ألاترىٰ أنّ أنصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه و نصف نصفه؛ و كذا لو فرضت[1] موجودة لم‌يحصل منها إلّا الذراع؛ و الجسم إنّما يقبل الانقسام إلى أجزاء غير متناهية متناقضة بمعنى أنّه لاينتهي تجزئته إلى حدّ لايمكن للعقل تجزئته؛ فتلك الأجزاء متناقضة على الولاء؛ و أمّا فرض انقسامه إلى أجزاء متساوية ممتنع بديهةً

۱. هامش «ح»: وضعت.

فضلاً عن المتزائدة.»

و أقول: قوله: «و أمّا إذا كانت متناقضة فلا» ممنوع؛ لأنّه إذا خرجت الأجزاء المتناقضة الغير المتناهية بالعدد إلى الفعل كان هناك أجسام غير متناهية بالعدد؛ فإذا أخذ بعض متناهٍ منها و ضُمّ إليه بعض متناهٍ آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار أحدهما ضرورةً؛ و لمّا كانت تلك الأجسام غير متناهية بالعدد يجوز أن يضمّ إليه بعض مرّات غير متناهية حتّى يحصل المقدار الغير المتناهي؛ و أمّا ما ذكره من «أنّ أنصاف الذراع لايحصل منه إلّا الذراع» فمسلّم إذا لم يخرج جميع تلك الأنصاف إلى الفعل؛ و أمّا إذا كانت كذلك كان الحاصل من جميعها مقداراً غير متناهٍ؛ لما نبّهناك عليه و لأنّ مقدار الكلّ مساوٍ لمجموع مقادير الأجزاء الغير المتناهية على أنّ المقادير الغير المتناهية المتناقضة مأخوذاً من جانب تكون لامحالة متزائدة إذا أُخذت من الجانب الآخر و بالعكس؛ فكيف يكون مقدار المتزائدة غير متناهية و المناقضة متناهية؟!

ثمّ العمدة في إثبات مذهب الحكماء إبطال الجزء الذي لايتجزّى.

۴۳. هامش «س»: و هي ما تحقّق بين المقدارين لايكون لها عادّ مشترك.

۴۴. هامش «س»: هي أنّ الذي ذكره أُقليدس في صدر المقالة السابعة ليس تعريفاً للأعداد المتناسبة على ما أطبق عليه جميع الشارحين لكتابه كما يظهر بالرجوع؛ و أيضاً أنّ الكلام في النسبة بين الأعداد و المقادير لا في الأعداد فقط و لا في المقادير فقط؛ و المذكورة في الحاشية هي الثانية و في السابعة الأولى. «منه» •

۴۵. م: اعلم أنّ النفس يطلق على معانٍ شتّى:

منها: أنّه الذي تصدر عنه أفعال مختلفة بقُوىً مختلفة؛ فيشمل نفوس النباتات و ساير الحيوانات.

و منها: أنّه الذي يفعل بالإرادة أفعالاً متشابهةً أو غير متشابهة؛ فيشمل نفوس السماوات و ساير الحيوانات لا النباتات.

و منها: أنّه الكمال الأوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يغذو و ينمو و يحسّ و يتحرّك بالإرادة؛ فيشمل نفوس الحيوانات لا السماوات و النباتات؛ و قد يراد[1] المتحرّك بالإرادة؛ فيشمل نفوس النباتات؛ و قديراد مدرك[2] الكلّيات؛ فيختصّ بالإنسان على رأي؛ و منها.

۴۶. ج: ـ اعلم أنّ النفس... فيه ما فيه؛ م: + فإنّ كلّ واحد منها لايفيد الكُنه و لا الوجه بوجهٍ يخلو عن حال؛ و الأشبه أن يكون المراد هيهنا ما يكمل هيكل البدن الإنسي و ينوّره بأنوار المشاعر و ساير القُوى المحرّكة و المدركة؛ و هو الذي يشير إليه كلّ أحد بـ «أنا»؛ فإنّه عين جلّ ساير التفسيرات إثباته بما ذكروه من الدلائل محلّ مناقشات إلّا بتكلّفاتٍ؛ و لم‌يرد الجوهر المجرّد ذاتاً لافعلاً على ما يوجد في بعض حواشي الشارح؛ إذ حينئذٍ يلغو إثبات تجرّدها.

و لايذهب عليك أنّه لايرد هذا على ما هو الأشبه؛ إذ لايثبت أنّها توجب القوىٰ، بل نشير إليها و إلى إنّيّتها لا إلى إثبات النفس يقيدها.

۴۷. هامش «س»: بيّن الجوهر في كتاب قاطيغورياس من المنطق بأنّه الموجود لا في موضوع و في الفلسفة الأولىٰ بأنّه مهيّة إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع؛ و لايطلق على الواجب. أمّا على الثاني فظاهر، لزيادته على[3] المهيّة؛ و أمّا على الأوّل فلتخصّصٍ اعتبروه في الموجود المنقسم إلى الجوهر و العرض؛ فإنّهم عنوا بالموجود الذي هو المَقسم ما يكون الوجود زائداً عليه و الوجود بنفس ذاته تعالى على رأيهم. «منه»

۴۸. هامش «س»: فيه أنّ حمل العبارة على هذا المعنى بعيد جدّاً. «منه»

۴۹. هامش «س»: و منهم مَن فسرّه بهما و قال: «معنى كون الحالّ في المحلّ أنّ الحالّ شاع؛ أي شمله واحد كلّه و اختصّ به اختصاصاً ناعتاً» و منهم مَن فسّره بأحدهما؛ فمنهم مَن فسّره بالشيوع، فقال: «كون الحالّ شاع المحلّ؛ أي شمله و عمّه واحد كلّه في الجهات كلّها أو بعضها»

---

۱. م: يترك. ۲. م: قديراد و يدرك. ۳. س: عن.

و منهم مَن فسّره بالاختصاص، فقال: «معنى كون الحالّ في المحلّ أنّ الحالّ مختصّ بـالمحلّ اختصاصاً ناعتاً» و الكلّ كما ترىٰ. «منه»

۵۰. هامش «س»: بحيث تحصل من تقاطع الخطوط المذكورة اثنتا عشرة زاوية.

۵۱. مع تفاوتٍ ما في شرح المواقف، ج ۶، ص ۲۸۶ و ۲۹۲.

۵۲. شرح المواقف، ج ۶، ص ۲۸۷.

۵۳. الشفاء (المنطق)، الفنّ الثاني، المقالة الثالثة، الفصل الرابع، ص ۱۱۶.

۵۴. م: + ليس كذلك، و يمكن دفع ذلك و ردّه بأنّ الخطوط التي خيّلها متقاطعة على قوائم ليس ممّا لاتحصل الجسمية إلّا بها و إنّما هي ليفهم لوازم الطول و العرض و العمق و تبيينها؛ و تلك الخطوط اللازمة على ما تخيّله هي الموهومة لا المحقّقة؛ و الإمام يحقّق المحقّق لا لتحصيل الجسمية بنفسها فقط، بل لأنّه بها؛ فصحّ فرضُ ما تحْصل به الجسمية؛ و لو سلّم أنّه لهذا فلا نسلّم أنّ الخطوط المتقاطعة لاتحصل بالفعل في الأفلاك.

۵۵. مجموعهٔ مصنّفات شيخ اشراق (حكمة الإشراق)، ج ۲، ص ۷۲.

۵۶. ج: + و أمّا ما ذكره من أنّ كلام المعلّم[1] الثاني يلوح إليه و كذا التعليم الأوّل بحسب ترجمة حنين بن أبي إسحاق فممنوع و«لابدّ من نقل تلك العبارات حتّى تبيّن صدقه وَ كذبه؛ فإن كانت معلومة و كلمات الحكماء مرموزة لايقدر أمثاله على استكشافها؛ و لو كان ظواهر بعض العبارات موهمة لما توهمه ينبغي أن لايلتفت إليها، بل يجب أن يتعمّق فيها و يحملها على ما يطابق مقاصدهم الصحيحة التي شهد بها كلّ فطرة سليمة؛ و لعلّ العلّامة الطوسي لدفع هذا الوهم قال في متن التجريد: «و بين الموضوع و العرض مباينة» أي بين كلّ موضوع و العرض الحالّ فيه

۱. ج: معلم

مباثنة لايصدق أحدهما على الآخر مؤاطاة؛ و أمّا ما حمل الشارحون كلامه عليه فمع فساده من وجوه أُخر يستلزم امتناع قيام المرض بالعرض مع أنّه مصرّح في ما بعد بخلافه.

ثمّ أورد لتحقيق الأصل الذي ابتدعه كلاماً و قال: التحقيق أنّ معنى السبق لايشمل على النسبة بالحقيقة؛ فإنّ معنى الأبيض و الأسود و نظائرهما ما يعبّر عنه بالفارسية: سفيد و سياه و أمثالهما؛ و لامدخل في مفهومه الموصوف لا عامّاً و لا خاصّاً؛ إذ لو دخل في مفهوم الأبيض الشيء كان معنى قولك: «الثوب الأبيض» الثوب الشيء الأبيض؛ و لو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه «الثوب الثوب الأبيض»؛ و كِلاهما معلوم الانتفاء. بل معنى المشتقّ هو معنى الناعت وحده.

ثمّ العقل يحكم إمّا بالبديهة أو بالبرهان أنّ بعضاً من تلك المعاني لايوجد إلّا بأن يكون تابعاً لحقيقةٍ أخرىٰ مقارناً لها شائعاً فيها لا كجزءٍ منها و نسمّيه بالعرض؛ و بعضها ليس كذلك؛ و لولا تلك الخصوصيات لم‌يلزم أن يكون هناك شيء هو أبيض؛ و هذا كما أنّ العقل لايحكم بالنظر الأوّل على أنّ الخشب مثلاً ناعت لغيره ثمّ إذا لاحظ البرهان الدالّ على ثبوت الهيولىٰ حكم بأنّ هناك شيئاً صار جسماً بالعرض؛ و من هيهنا يظهر أنّ...[1] و ما في حكمها كما سبق التلويح إليه.

۵۷. م: + قال الشارح: «إنّ الذي ذكرته حاصل كلام المتن و إيراده لو ورد[2] كان على المتن لا على الشرح؛ فإيراده على الشرح من شرارته. على أنّ هذا دليل مشهور و ما أورد عليه أحد شيئاً و لايلزمنا في هذا الشرح ردّ شبهات هذا الصبيّ و اشتباهاته» انقطع مقالته بعبارته.

و أقول: لعمرك إنّ الذي سرده ليس له حاصل و أنّه ليس حاصل المتن.

أمّا الأوّل فلأنّه منقوض إجمالاً و تفصيلاً على ما أشرتُ إليه أوّلاً و ثانياً؛ و لعلّك بجلالتك و شأنك و مهارتك لم‌تفرق بين العلم و المعلوم؛ فإنّ غاية ما لزم لو لزم من مقالتك تغائر العلمين دون المعلومين.

---

۱. لايقرأ. ۲. م: لورود.

و أمّا الثاني فلأنّ المصنّف لعلّه أراد أنّ مراد كلّ أحد بـ «أنا» عند ما يشير إلى نفسه أمر معلوم بهذا العنوان؛ فله به علم بهذا الوجه و هذا العلم بهذا الوجه مستمرّ غير متغيّر عند العلم بأعضائه و بدنه بوجوه أُخر و عند نسيانها بها حتّى يشعر حالة أُخرىٰ بأنّ «أنا» شيء آخر علمته الآن و ما كنت علمته قبل بهذا الوجه؛ و ذلك أنّ كلّ مَن علم أمراً بوجهين يعلم أنّهما وجهان و المعلوم واحد و إلّا لم‌يكن علماً بذلك الشيء بوجهين إشراقاً سيّما إذا كان الوجهان علماً بكُنه ذلك الشيء؛ فلو كنت أنت الذي يشير إليه بـ «أنا» بدنك أو عضواً من أعضائك و علمت ذلك العضو بوجهٍ و كنهٍ و بدنك بأنّه مركّب من تلك الأعضاء التي هو منها و ينسى ذلك و لاينسى «أنا» و هو ذاتك حيث لاتغفل عن ذاتك أبداً لزم شعورك بأنّك كنت شيئاً نسيته لكن شعورك بذاتك مستمرّاً أبداً غير متغيّر بهذا الوجه. فهذا وجه من توجيه المتن لايتوجّه عليه ما أشير إليه ولكن غير خالٍ بعدُ عن خلل[1] إلّا أنّه غير مخلّ و يمكن إصلاحه بوجهٍ إشراقيٍّ أشير إليه و بوجوهٍ أُخر.

و لو كان مراد المصنّف ما حصّله الشارح ممّا لاحاصل له كان الاستمرار و النسيان لغواً؛ فلغي كلامه و كفى ما سرده و يكون المتن على خلاف الشرح في الاختصار و الإطناب؛ و لايخفىٰ على الأدباء أنّ التعبّد[2] للشرح بخلاف دأب الشارحين بغير درايةٍ سفاهةٌ.

ثمّ حمل العبارة على ما لاينطبق عليه و لايتمّ جهالةٌ.

ثمّ صرفُ إيرادٍ يرد عليه إلى غيره شرارةٌ.

ثمّ لعمري بفضلك يريد أن يستعليك منك جوٰاب شبهات هذا الصبيّ و كيف يليق بكمال سلبك أن لايقدر على جواب شبهة صبيٍّ يعلم أنّها غير واردة و يعتذر بالاعراض و ليس هذا شأنك عند إتيانك بالشرح؟!

۵۸. مجموعة مصنّفات شيخ اشراق، ج ۱، (المطارحات)، ص ۳۷۵.

---

۱. م: حال.
۲. م: التعبدي.

۵۹. هامش «س»: و هو الشريف المحقّق في حواشي شرح حكمة العين. «منه»

۶۰. ج: + و عبارته في مواضع عديدة من الشفاء: قال في طبيعيات الشفاء في الفصل المعقود لبيان المقولات التي تقع الحركة فيها من المقالة الثانية: «و الكمّ ففيه أيضاً حركة؛ و ذلك على وجهين أحدهما بزيادة مضافة بشموله الموضوع أو نقصانٍ يقع بالتحليل؛ فينتقص له الموضوع و صورته في الأمرين باقية» و قال بعد ذلك: «فإن قال قائل: إنّ النموّ حركة في المكان؛ لأنّ المكان يتبدّل فيه؛ فالجواب أنّه ليس إذا قلنا إنّ النموّ حركة في الكمّ؛ فإنّ ذلك يمنع به أن يكون معه حركة في المكان؛ فإنّه لايمتنع أن يكون في موضوع النموّ تبدّلان تبدّلَ كمٍّ و تبدّلَ أينٍ؛ فيكون فيه حركتان معاً.»

۶۱. انظر: الشفاء (الطبيعيات)، الفنّ الأوّل، المقالة الثانية، الفصل الثالث، ص ۹۸.

۶۲. انظر: الشفاء (الطبيعيات)، الفنّ الثالث، الفصل الثامن، ص ۱۴۰.

۶۳. ج: + و نوقض هذا الدليل بأنّا قد نحكم على الجزئي المعدوم بعد انعدامه حكماً صادقاً إيجابياً مثل أنّه معلوم لنا حينئذٍ؛ و إذ ليس في الخارج فهو في الذهن؛ فيلزم أن يكون الجزئي الخارجي و صورته الذهنية شخصاً واحداً و ليس كذلك، ضرورةَ أنّهما شخصان؛ غاية الأمر أن يكونا من نوع واحد؛ و لاشكّ أنّ وجود شخص من نوع لايكفي في صحّة الحكم الإيجابي الصادق على شخصٍ آخر.

و أُفيد في جوابه: إن أردتم بقولكم «إنّا نحكم على الجزئي الخارجي بعد عدمه» أنّا نحكم على نفس الجزئي الخارجي فذلك باطل و المعلوم بالذات هو الصورة.

و إن أردتم أنّا نحكم على الصورة الذهنية بوجهٍ يتعدّى إليه الحكم بعده فممنوع؛ إذ ذلك فرع وجوده و ليس فليس.

و إن أردتم أنّا نحكم على الصورة الذهنية بوجهٍ لايتعدّى إليه أو بوجهٍ يتعدّى إليه حال وجوده، فمسلّم لكن لايلزم من ذلك وجوده.

قال الشارح: و محصّله أنّ الدليل جارٍ في الجزئيات الخارجية بعد عدمها؛ فيلزم أن يكون بعينها موجودات ذهنية؛ و هو باطل، لاستلزامه كون الجزئي الخارجي و الصورة الذهنية واحداً بالعدد؛ و أنت خبير بأنّ مُثبِتي الوجود قائلون صريحاً بوجود الجزئيات في الذهن؛ فلا حاجة إلى إلزامهم وجودها بإجراء الدليل فيها و أنّ المظانّ تقرير هذه الشبهة بطريق المعارضة؛ فقال: لو ثبت لشيءٍ واحدٍ وجودان ذهني و خارجي ـ كما هو مذهبهم ـ لكان الصورة الذهنية و العين الخارجي واحداً بالعدد؛ و هو باطل؛ و لا تخصّص للشبهة بالجزئي بعد عدمه؛ فإنّ المحذور المذكور ـ و هو اتّحاد الصورة و العين بالعدد ـ يجري في الجزئي حال وجوده في الخارج أيضاً من غير فرق.

ثمّ الجواب الذي ذكره عن هذه الشبهة إنّما هو دفعٌ لجريان الدليل في الجزئي بعد عدمه؛ و حاصله أنّا لانسلّم وجود الجزئي في الذهن بعد عدمه في الخارج؛ فنقول: إذا تخيّلنا زيداً و هو موجود في الخارج فلامحالة يكون الموجود في الذهن هو الشخص الموجود في الخارج على ما هو مذهبهم و على ما هو مقتضى البرهان أيضاً؛ فإذا انعدم زيد عن الخارج فإن بقي موجود في الذهن فقدتمّ النقض على ما ذكره و اندفع جوابه؛ و إنْ زال عن الذهن كان انعدام الشيء في الخارج مستلزماً لانعدامه عن الذهن؛ و هو باطل بديهةً.

على أنّ ما ذكره من الجواب على تقدير صحّته غير حاسم لمادّة الشبهة؛ لأنّه لو أورد في الجزئي الموجود في الخارج حال وجوده فيه لم‌يتأتّ جوابه أصلاً؛ إذ لايمكن منعُ أنّـا نـحكم على صورة الجزئي الموجود في الخارج حال وجوده بحكمٍ يتعدّى إليه؛ كما أمكنه في التقرير الذي أورده حيث قال: «و إن أراد أنّا نحكم على صورته بوجهٍ يتعدّى إليه بعد عدمه» فممنوع؛ إذ ذلك فرع وجوده على أنّ فيه خبطاً؛ فإنّ تعدّي الحكم لايقتضي وجودَ الموضوع في الخـارج حال الحكم، بل حال ثبوت المحمول. أ لاترىٰ أنّهم حكموا بأنّ صدق القضية الخارجـية إنّـما يقتضي وجود الموضوع في الخارج في أحد الأزمنة الثلاثة؟!

فإن قلتَ: فما الجواب عن هذه الشبهة؟

قلتُ: الهويّة الزيدية.موجودة في الذهن مكتنفة بعوارض تلحقها هناك بحسب ذلك الوجود؛ فإن أراد بكون الصورة و العين واحداً كون الهويّة مع الوجود الذهني و العوارض الذهنية واحداً مع العين من حيث إنّه عين؛ فذلك غير لازم للامتياز بالوجودين و العوارض.

و إن أراد بكون الهويّة مع قطع النظر عن الوجودين و لواحقها واحداً بالعدد فهو كذلك؛ فإنّ الهويّة المذكورة هي التي عرضها كِلا الوجودين؛ فالمعروض واحد و الوجود العارض و لواحقه مختلف.

و أقول: لايخفىٰ أنّه يمتنع أن يكون الشخص الموجود في الخارج و الصورة القائمة بالذهن واحداً بالعدد و إن قطع النظر عن اعتبار لواحق الوجودين؛ إذ بمجرّد قطع النظر عن لواحق الوجودين لايصير ما هو إثنان في الواقع أمراً واحداً بالعدد فيه؛ و كيف يتصوّر اتّحادهما مع جواز انعدام أحدهما و بقاء الآخر؛ و أيضاً اتّحاد الشخص الخارجي و الصور الذهنية يستدعي اتّحاد الصورة القائمة بالأذهان الكثيرة التي بشخصها تتشخّص تلك الأذهان بالعدد؛ و هل هذا إلّا سفسطة؟!

ثمّ الملازمة المدلولة بقوله: «لو ثبت لشيءٍ واحدٍ وجودان ذهني و خارجي لكان الصورة الذهنية و العين الخارجي واحداً بالعدد» ممنوع؛ إذ لايلزم من أن يكون لشيءٍ واحدٍ وجودان الاتّحادُ بالعدد إلّا إذا كان جزئياً حقيقياً. أ لاترىٰ أنّ للكلّي وجودات كثيرة في أفراده و لميلزم من ذلك اتّحادها بالعدد؟!

فظهر أنّ تقريره على وجه المعارضة التي ذكرها غير تمام؛ و الظاهر أن يقرّر على طريق النقض كما قرّره الناقض؛ و حينئذٍ يجب تخصيص الجزئي بالمعدوم لجريان الدليل في الموجود الذهني و عدم جريانه في الموجود الخارجي.

ثمّ قوله: «لامحالة يكون الموجود في الذهن» على ما هو مذهبهم غير ممنوع؛ إذ لايقول به عاقل فضلاً عن أن يكون مذهباً للحكيم؛ و البرهان كيف يقتضي ذلك الأمر البديهي البطلان.

ثمّ في قوله: «لو أجرى» بحث؛ إذ قد عرفت أنّه نقضٌ لدليل الوجود الذهني؛ فلايمكن

إجراؤه في الجزئي الخارجي على أنّ ما ذكره جواب لهذه الشبهة التي يمكن إيرادها في هذا المقام.

ثمّ إنّ في قوله: «على أنّ فيه» خبطاً؛ لأنّه ما ادّعى اقتضاء تعدّي الحكم وجودَ الموضوع في الخارج حال الحكم، بل[1] المدّعىٰ اقتضاؤه ذلك حال التعدّي، كما تنادي عليه عبارته.

۶۴. هامش «س»: و بالجملة إن تصوّرت أنّ الصورة المتصوّرة المذكورة بالذات الحالّة المنطبعة في الخيال صغير غير متقدّرة بمقدار الجبل كان رجوعاً منك إلى ما أفاده المفيد أو ما يقرب منه إلّا أنك ربّما ينكر صورة المقدار غير صورة الجبل؛ و هذا كما ترىٰ.

و جواب المفيد[2] يتوقّف على التغائر بينهما و إن عمّت ـ أي الصورة المذكورة متقدّرة بالمقدار مساوٍ لمقدار الجبل على ما يدلّ عليه كلامك أوّلاً و آخراً ـ لزمك من المفاسد ما لايخفىٰ على ما أشرنا إلى شيء[3] منها. «منه»

۶۵. ج: + قال العلّامة المحقّق الشريف ـ قدّس سرّه ـ: «إن أريد بالصورة نفس المهيّة فمناط دفع الشبهة الفرق بين الوجودين بترتّب الآثار و عدمه» و اعترض عليه بأنّه غير حاسم لمادّة الشبهة؛ إذ لو تشبّث بلوازم المهيّة كالزوجية أو بصفات المعدومات كالامتناع لم يمكن التفصّي عنه بهذا الجواب.

و أقول: لعلّ مراد العلّامة أنّ اتّصاف أمرٍ بصفةٍ إنّما هو من لوازم وجود الصفة في العين دون الذهن؛ فانحسم مادّة الشبهة بالكلّية؛ إذ يمكن أن يقال: لانسلّم أنّ الزوج ما قام به الزوجية، بل الزوج ما تكون الزوجية ناعتة له و كذا الامتناع.

فإن قلتَ: يلزم على ما ذكرتم أن لايكون العلم ناعتاً.

قلتُ: الأشياء لاتكون ناعتة بحسب الوجود الظلّي؛ و العلم إذا اعتبر وجوده من حيث ذاته كان وجوداً أصيلاً ناعتاً و إن اعتبر من حيث إنّه صورة لأمرٍ آخر كان وجوداً ظلّياً غير ناعت.

---

۱. ج: ـ بل

۲. س: + على

۳. س: سد.

هذا ما يمكن أن يقال و فيه بحث بعد.

قيل: لو كان العلم بحصول الصورة امتنع اجتماعُ تصوّرين أو تصديقين في نفس واحدة في زمان واحد؛ لأنّ التصوّرات قد تكون متماثلة؛ فيلزم اجتماع المثلين و كذا التصديقات، بل تصوّر كلّ مفهوم يغاير تصوّر مفهوم آخر بحسب النوع و كذا التصديق؛ و الذي يرشدك أنّ تصوّر زيد يغاير تصوّر عمرو.

و أقول: هذا منع جدلي مخالف لما تقتضيه الغريزة؛ إذ مخالفة الأمثال أكثر من مخالفة تصوّراتها؛ فارتكاب أنّ صورة كلّ واحد منها نوع آخر مستبعد جدّاً لايرتكبه إلّا مثل الشارح؛ و مخالف أيضاً لما حقّقه أيضاً من أنّ الصورة الذهنية و العين الخارجي واحد بالعدد؛ و لعلّه التزم ذلك لصعوبة الإشكال؛ و لعمري أنّه ليس من تلك الصعوبة في شيء؛ إذ نسلّم أنّ تصوّرات الأمثال أمثال لكن لانسلّم أنّ حصولها في نفس واحدة في زمان واحد من جهة واحدة؛ و إنّما يكون كذلك لو كان حصولها فينا بالإضافة إلى معلوم واحد و ليس كذلك، بل صورة كلّ منها حاصل في النفس بالإضافة إلى معلوم آخر؛ و كذلك يكشف لكلّ منها واحد من الأمثال لاغير؛ و كما يجوز أن يختلف في شخص واحد إضافاتٌ متماثلةٌ ـ كالأبوّة بالقياس إلى شخص ـ مختلفة؛ فيكون كلّ منها مضافاً إلى ابن آخر كذلك يجوز أن تحصل في نفس واحدة علوم متماثلة يكون كلّ منها ذات إضافة إلى معلوم آخر.

على أنّ التحقيق يقتضي أن لاتكون الصور الحاصلة من الأمثال متعدّدة، بل واحدة؛ فإنّ من زيد مثلاً يحصل صورة الإنسان و صورة عوارض؛ و من عمرو يحصل صورة[1] العوارض و لايحصل صورة[2] الإنسان مرّة أُخرى، بل صورة إنسانية عمرو هو بعينه صورة إنسانية زيد.

ثمّ لو بيّن لزوم اجتماع المثلين ـ بأنّ قولنا «الإنسان إنسان» قضية صادقة ضروريّة الصدق؛ و حضور الطرفين عند الحكم لازم ضرورةً؛ و مفهوم الإنسان واحد بالنوع بديهةً ـ لكان ما ذكره الشارح في معرض الجواب أفسد و أفحش.

---

١. ج: صورت. ٢. ج: صورت.

و ليعلم أنّ المشهور بين الجمهور أنّ الوجود الخارجي ما يكون مصدراً للآثار و مظهراً للأحكام؛ و قد اضطربت كلماتهم في تفسير ذلك و تحرير معناه؛ و ذكر فيه أُمور لايليق الاشتغال بردّها.

و أقول: وجود الأُمور و الصور الحاصلة في الذهن إذا نسب إلى تلك الأُمور كان وجوداً أصيلاً و إذا نسب إلى الأعيان الخارجية التي هي صورها كان وجوداً ظلّياً؛ و ليس ذلك الوجود مبدئاً لآثار الأمر الخارجي و مظهراً لأحكامه؛ مثلاً للنار آثار مخصوصة مثل الحرارة و النور و طلب العلو، و أحكام كالجوهرية و قبول الأبعاد و البساطة؛ و له نحوين من الوجود:

أحدهما: وجوده بذاته؛ أعني الذي تظهر منه تلك الأحكام و تصدر عنه تلك الآثار؛ و يسمّى وجوداً عقلياً.

الثاني: وجوده بصورته؛ أعني وجود صورته؛ و هو ليس مصدراً لآثار[1] النار و لا مظهراً لأحكامه؛ و إنّما هو مصدر لآثار الصور و مظهر لأحكامه؛ فهو وجود ظلّي للنار و وجود عيني أصيل للصور، كما أنّ لفظ زيدٍ وجود عيني للفظه و وجود لفظيّ للمسمّى.

هكذا ينبغي أن تتصوّر هذا المقام لئلّا تزلّ فيه أقدام الأفهام و.

۶۶. هامش «س»: في هذه العبارة إشارة إلى أنّه لم‌يلزم ممّا ذكروه من الدليل عدمُ حلولها في محلّ؛ فظاهر أنّه لايلزم من تجرّدها ذلك، لاحتمال حلول مجرّد آخر. «منه»

۶۷. هامش «س»: اعلم أنّ ظاهر عبارته يشعر بأنّه جعل الشأن بمعنى القابلية و الإمكان حتّى يكون مقابلاً للفعل؛ و حينئذٍ يتوجّه عليه أنّ النفس بعد التعلّق ليس لها قابلية التدبير على ما صرّح به المصنّف و ساير المحقّقين من الحكماء. «منه»

۶۸. هامش «س»: لأنّ السابق على هذا أحكام النفس و كذا اللاحق؛ و لايلائم أن يؤتى بتعريف التي بيّن أحكامه.

---

۱. ح: الآثار

۶۹. هامش «س»: و إن أُريد أنّ مدركاته أكثر شدّةً، فنفس الأمر على خلاف ما توهّمه مع ما يلزمه من بون العبارة. «منه»

۷۰. هامش «س»: على سبيل منع الخلوّ إدراك الذائقة إمّا يكون بالوجه الأوّل و ربّما يكون بالوجه الثاني و قد يكون بهما معاً. فهذا الوجهان معلومان محقّقان لا أنّهما احتمالان لايعلم أنّ الواقع أيّهما على ما يشعر عليه كلام الشارح. «منه»

۷۱. هامش «س»: منها في قوله: «في العصب» و منها ما يفهم من لفظ الاحتمال و منها ما يفهم من قوله: «و لا تتكيّف بل يمتزج»؛ فإنّ ظاهر العبارة دالّة على أنّ الإدراك بالامتزاج لم‌يكن بالتكيّف؛ و هو ممنوع و لِمَ لايجوز أن يكون بهما؟! «منه»

۷۲. ج: + و أقول و ذلك لأنّ الأبعاد تُرىٰ من المواضع البعيدة أقصر؛ فإنّ كلّ مرئي واقع في سطح مرتفع عنه البصر؛ فإنّه يُرىٰ أقرب إذا صار البصر أرفع؛ فليكن السطح «ا ب» و المرئى «ب» و البصر و هو «ه» مرتفع عنه بقدر «ا ح»؛ فنقول: إنّ «ا ب» يُرىٰ أقرب من «ا» موقع العمود الخارج من البصر إلى السطح؛ إذ اختاره بقدر «ا ء»؛ لأنّ زاوية «ا ب ء» أعظم من «ا ب ح» و زاوية الحالة؛ فيكون «ا ح ب» أعظم من «ا ء ب» و أيضاً زاوية «ا ح ب» خارجة عن مثلّث «ء ح ب»؛ و له وجوه أُخر.

۷۳. الشفاء، الطبيعيات (النفس)، المقالة الثانية، الفصل الرابع، ص ۶۴.

۷۴. هامش «م»: و لقد حقّق في موضعه أنّ رائياً قامته ذراعين و نصف لايرى أكثر من ثلاث ميل إذا كان قائماً على سطح مستوٍ من الأرض.

۷۵. م: + و مزيد توضيح ذلك أنّ زاوية تلاقي الخطّين المستقيمين المماسّين للعظيمة الأرضية في الصورة المصوّرة منفرجة؛ لأنّ زاوية المركز حينئذٍ عشر درجات؛ إذ القوس الواقعة بين موضع الرخمة و المعركة مائتان؛ فهي عشرة درجات و المركزية مثلها؛ فهي كهي؛ فكلّ من

الزوايتين الواقعتين على قاعدة المثلّث المتساوي الساقين الذي رأسه المركز خمسة و ثمانون؛ فكلّ من الواقعتين على قاعدة مثلّثٍ رأسه نقطة التلاقي خمسة؛ فزاوية التلاقي مائة و سبعون؛ فهي منفرجة؛ فما بين موضع الرخمة و موضع تلاقي الخطّين المماسّين أقلّ من الوتر الواصل بين موضعَي الرخمة و المعركة، و هو أقلّ من قوسه؛ فلم‌يلزم اعتلاء الرخمة بقدر مائتَي فرسخ؛ و كذا ما بين موضع التلاقي و المعركة أقلّ من الوتر؛ فلم‌يلزم رؤية الرخمة مرئياً من بعد مائتَى فرسخ؛ بل كلّ من الاعتلاء و مسافة الرؤية أقلّ كثيراً من المأتين؛ فلا استبعاد في شيء منهما.

هذا إذا كان الاعتلاء إلى نقطة التلاقي و إذا اعتلا إلى حدٍّ أقرب من موضعه؛ فلم‌يكن في الاعتلاء زيادة استبعاد لكن في الحدّ الأقرب تعذّر في رؤية الجيفة؛ و حينئذٍ يمكن أن يُرىٰ ما فوقها و ازدحام طيور أُخر من أكلتها عليها؛ فبهذا يُعرف أنّ هناك جيفة؛ و لم‌يلزم للرئيس التزام أنّ الجيفة بعينها مرئية، بل يكفيه أن تكون معلومة بالرؤية.

۷۶. هامش «م»: قيل: إذا بلغ الهواء إلى العصبة المفروشة الحاملة للقوّة و قرعها أدركت الصوت؛ و قيل: وراء تلك العصبة روح فيه القوّة؛ فبالقرع يحسّ القوّة بالصوت و لهذا الاختلاف لم يصرّح بأنّ الحامل السامعة روح. «منه رضى اللّه عنه»

۷۷. هامش «س»: حاصل الجواب أنّ تعدّد الصورة في الباصرة يوجب تعدّدَ الإدراكِ و لايدّعى أنّ تعدّد الصورة في كلّ قوّةٍ يوجب تعدّد الإدراك؛ و الكلّية الأولىٰ يكفينا في إثبات المطلوب؛ و لأنّها الكلّية الثانية؛ و ما ذكر في الفرق إشارة إلى ضرب من التجربة يفيد تحقّق الأولىٰ دون الثانية. «منه»

۷۸. م: + قال العلّامة النيشابوري: الفرق بين السامعة و الباصرة بأنّ تعدّد الصورة في إحديٰهما يستلزم تعدّد المدرك المبصر و في الأُخرىٰ لايستلزم تعدّد المسموع؛ إذ البصر اختصّ بأنّه يدرك في حالة واحدة صوراً كثيرةً؛ و السمع لايحسّ بصورتين في حالة واحدة؛ و من هذا يُعلم أنّه ليس في طباع السامعة إدراك المختلفات في حالة واحدة و لايدرك بالسامعة كالباصرة، بل

تتكيّف الطبلة و هي لاتتكيّف بكيفيتين في حالة واحدة.

أقول: فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّ المدرك بالذات إذا كان هي الصورة ـ على ما قرّره و قرّروه ـ و كان الحصول في الحاسّة السليمة كافية لم‌تكن لما أفاده زيادة فائدة، بل فائدة عائدة إلى محصّل. اللّهمّ! إلّا أن يثبت أنّ الإدراك يتوقّف على أمر آخر و لم‌يثبت.

و أمّا ثانياً: فلأنّ عدم إدراك السامعة صوتين و صورتين في حالة واحدة ممنوع؛ و الإحساس و السماع بالتجربة يقرّر خلافه.

و أمّا ثالثاً: فلإمكان منع أنّ الطبلة لاتتكيّف بكيفيتين في حالة واحدة؛ و لو سلّم فعدم تكيّف الطبلتين بهذا الوجه ممنوع؛ و لِمَ لايجوز أن يتكيّف كلٌّ بطبيعةٍ[۱] أُخرىٰ؟

و أمّا رابعاً: فلأنّه إنّما يتمّ لو تمّ أنّ محلّ الصورتين في الصورتين المذكورين واحد؛ و يشبه أن لايكون ذلك كذلك أمّا في الباصرة فلأنّ الصورة في الملتقى و إن كانت واحدة لكن في الدّماغ الذي به الإحساس و الإبصار التامّ ـ على ما أطبقوا عليه ـ لاتكون واحدة؛ و أمّا في السامعة فلأنّ كلّ صورة ترد إلى الدّماغ الحاسّ من جهة صماخٍ آخر و إثبات أنّ السامعة ليست عند كلّ طبلة و أنّها واحدة ترد عليها الصورة من كلّ صماخ؛ فيحصلان في جزء واحد لايخلو عن تعسّر و تعذّر؛ فلمانعٍ أن يمنع ذلك و كذلك يمنع وحدة الصورة المتغيّرة الحاصلة في الحسّ المشترك بأنّ الظاهر، بل الأظهر أنّ ورود كلّ صورة من عصبة مجوفة إلى ما بحذائها؛ و ظاهر كلام الأعلام يدلّ على أنّ عند كلّ صماخ و طبلة سامعة أُخرىٰ. على أنّا لانسلّم أنّ اتّحاد محلّ الصورتين يورث قصوراً و فتوراً في إدراكها هذا إلّا أنّ العلّامة صرّح بعد ما نقل عنه بأوراقٍ أنّ الوجه في أنّ المبصر في العينين واحد و أنّ المسموع بالسمعين واحد أنّ الحاسّ إنّما هو الحسّ المشترك و كلّ صورة حلّت فيه هذا.

و الحاصل: أنّ الآراء المحصّلة التي حصّلها المحصّلون في الرّؤية ثلاثه: الانطباع و الشعاع و

---

۱. م: بلبفه.

الإضافه؛ و أورد على كلّ من الأولين إشكالات و إيرادات فصّلت في الكتب المفصّلة؛ و أشكلُ إشكالاتٍ يرد على الانطباع رؤيةُ الأجسام العظيمة و الأبعاد البعيدة؛ و أنا أرىٰ أنّه يـرد عـلى الإضافة رؤيةُ الأحولِ ما لاوجود له. اللّهمّ! إلّا أن يقال على منوال ما قالوا في صورة المرايا و المنامات من أنّها من عالم المثال.

ثمّ أرباب الشعاع هربوا عن الانطباع لرؤية العظيم و امتناع انطباعه؛ و لستُ أدري قـول هولاء في رؤية الأجسام العظام المرئية في المنام؛ فإن عاد أحد منهم إلى الانطباع عاد الإيراد؛ فإنّ كلاً من الحسّ المشترك و الخيال صغير لايسع العظيم؛ و إن قال بالشعاع فأين المخرج و الموقع؟!

۷۹. هامش «س»: و الذي استدلّ به الشارح على وجود الحسّ المشترك مقدوحٌ و كِلا وجهَيه قبيحٌ منظورٌ فيه. أمّا الأوّل فلأنّ دعوى الاختصاص ممنوع؛ و هذا أوّل المسألة؛ كيف و كون المناظر مشحونة بوجه رؤية المرئيات الغير الموجودة في الخارج بالبصر كما لايخفى على مَن نظر في المناظر و رأى المرايا؛ و أمّا الثاني فلأنّه يمكن إجراء ما ذكره بعينه في خلاف دعواه. «منه»

۸۰. سه رساله از شيخ اشراق، (الألواح العمادية)، ص ۲۱.

۸۱. سه رساله از شيخ اشراق، (الألواح العمادية)، صص ۲۱ ـ ۲۲.

۸۲. م: + ثمّ إنّ الشارح بجلالته و مهارته كتب في حاشية شرحه لايخفى عليك ما في هذا الكلام. فإنّ النائم قد يتخيّل أموراً كما يشهد به الوجدان و لذلك أضربنا عـنه إلى أن تـدركها المتخيّلة بقولنا: «و لك أن تدقّق النظر.»

أقول: إنّه بعد ما ورد إليه ما أوردته عليه و لم‌يقدر على دفعه و ردّه اعتذر عنه بعد التعريض و التعرّض بإظهار عدم خفائه عليه بأنّه أضرب عنه؛ و ظاهر أنّ سوق كلامه يؤذن بجوابه عليه قبل

عبوره على إيرادٍ أورد به.

ثمّ إنّه بهذا الإضراب يستحقّ الضرب و ليس لغيرك مثل هذا التدقيق و ليس هذا التدقيق منك إلّا كتدقيقٍ يورث الحول و رؤية شيء في غير موقعه؛ فإنّك في صدد إثبات أنّ ذلك الإدراك بالخيال و أنّ الخيال هو المدرك على ما ينادي عليه نصّ العبارة و سوق المقالة؛ و في ذلك رأيت بتدقيق نظرك أنّه بغير الخيال؛ و إذا لميكن مراد الشيخ بما ذكره إسناد إدراك الصور الغير المشاهدة إلى الخيال لكان دعواك صريحاً بتصريحه بأنّ ذلك الإدراك بالخيال باطلاً.

أما ترىٰ بتدقيق نظرك و لايشعر بأنّ ذلك الإدراك يكون بالشعور و الفهم؟! و أمّا الذي أشار إليه بتدقيق نظره فهو قوله: «و لك أن تدقّق النظر».

فتقول: ليس مراد الشيخ بما ذكره إسناد إدراك الصور الغير المشاهدة إلى الخيال، بل غرضه أنّ تلك الصور مدركها المتخيّلة بسبب انحفاظها في الخيال و وجودها فيه؛ فيكون حاصل الاستدلال.

۸۳ م: + و قال في الحاشية توجيهه أن يراد بالملموسات و المبصرات و المذوقات في قوله: «بما يتخيّل من الملموسات» ـ إلى آخره ـ ما تعلّق به الإحساس بتلك الحواسّ بالعقل؛ و يستنبط الغيبة عن تلك الحواسّ بالفعل لها من قوله: «فيدلّ على أنّ صور المحسوسات تقع فيه زماناً» كما هو ظاهر السياق؛ فيؤول حاصله إلى ما ذكر و أنّها عين المتخيّلة بكونها مدركاً لها و إن لميصرّح به؛ لأنّه لايمكن إسناده إلى غيرها؛ فيجب الحمل عليه ليصحّ كلامه؛ على أنّ لفظ التخيّل قد يشعر بذلك؛ و الظاهر أنّ التخيّل فعل المتخيّلة.

و أقول: إنّك منعت إسناد الحفظ و الإدراك إلى قوّة واحدة و رأيت بتدقيق نظرك أنّ التحليل و التركيب و الإدراك مستندة إلى المتخيّلة و هي قوّة واحدة. ثمّ قوله: «بل غرضه إضراب آخر» يستحقّ به ضرب آخر؛ و من أين علمت أنّ غرض الشيخ ذلك و في أيّ عبارة و إشارة منه دلالة على ذلك و هو أنّ غرضه الإسناد إلى المتخيّلة؟! و عدم إمكان الإسناد إلى الغير ممنوع؛ و بعد الإعراض عن هذا الاعتراض لميلزم أن يكون غرضه ذلك.

و لانسلّم أنّه لايصحّ كلامه إلّا بالحمل على ما تمحّله. ثمّ خفي عليه أنّ التخيّل الذي هو فعل المتخيّلة ليس هو إدراك الصور المحسوسة أوّلاً ثانياً.

ثمّ إنّه بُعيد هذا يستشكل أنّ المتخيّلة كيف تركّب و تفصّل الصور و المعاني مع أنّها لاتدركها.

ثمّ الذي حصّله في حاصل الاستدلال ليس له حاصل:

أمّا أوّلاً: فلأنّ قوله: «فلابدّ انحفاظها في قوّةٍ مّا» غير ممنوع و لِمَ لايجوز أن لايكون منحفظاً، بل فائضاً مرّة أُخرىٰ.

و أمّا ثانياً: فلأنّه لو سلّم انحفاظها في قوّةٍ مّا فلانسلّم لزومَ انحفاظها في قوّة حسّية إنسية. كيف و المصنّف صرّح في غير موضع بأنّ الصور المتذكّرة محفوظة في القُوى السماوية؟!

و أمّا ثالثاً: فلأنّه.

۸۴. الشفاء، الطبيعيات (النفس)، المقالة الرابعة، الفصل الأوّل، ص ۱۴۸.

۸۵. مجموعة مصنّفات شيخ اشراق، ج ۲، (حكمة الإشراق)، ص ۲۰۸.

۸۶. الإشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۴۵.

۸۷. م: + ثمّ لايخفىٰ أنّ شيئاً من العبارات التي نقلها لايدلّ على أنّ محلّ الواهمة محلّ لساير القُوىٰ؛ فما ذكره المصنّف من أنّ كلّ قوّة تختلّ باختلال محلّها مع سلامة غيرها سالم عن مخالفة القانون بقانون طبّي هو أنّ المرض الشوكي إنّما يعرف باختلال بعض الأفعال من غير اختلاله كلّها.

و توضيح هذا: أنّه إذا كانت لقوّةٍ أفعال شتّىٰ فاختلّ شيئاً منها و بقي الباقي سالماً و عرف بوجهٍ أنّ هذا الاختلال عرض لاختلال أفعال قوّة أُخرىٰ عرف أنّ أفعالها المختلّة[1] تابعة لأفعال قوّة أُخرىٰ و لم‌يحكم باختلال أصل القوّة التابعة أفعالها أفعال تلك القوّة المختلّة ؛ فتبعية الضرر

۱. م: المخل.

للضرر لايستلزم اتّحاد المحلّ و لا عدم سلامة التابع ضرراً أصلاً خاصّاً مطلقاً؛ فإنّ القوّة التابعة فعلها إذا كانت لها أفعال أخر بعضها غير تابعة لفعل قوّة أُخرىٰ و بعضها تابعة لأفعال قوّة غير مختلّة لم‌يلزم اختلالها لاختلال أفعالها التابعة، مثلاً بعض أفعال الدّماغ تابع لأفعال المعدة و بعضها غير تابع؛ فإذا اختلّت المعدة اختلّت الأفعال الدّماغية التابعة و لايستلزم ذلك اختلال الدّماغ، بل يحكم بسلامته و لايعالج إلّا المعدة.

فعلىٰ هذا إذا كان بعض أفعال القوّة الوهمية تابعة لأفعال الخيال و بعضها لأفعال قُوىٰ أُخر و لم‌تكن تابعة لفعل قوّة و اختلّ الخيال اختلّ من أفعال الواهمة ما كان تابعاً لأفعال الخيال و كانت الواهمة بنفسها سالمة؛ فاختلال بعض أفعال الواهمة لاختلال الخيال غير منافٍ لسلامة الواهمة بنفسها؛ و بهذا يصحّ و يتّضح كلام المصنّف من غير مخالفة للقانون.

و لايذهب عليك أنّ الذي أشير إليه في الشقّ الأوّل من شقّي الترديد الذي أوضح به فساد حكمه بعدم تمشّي التجربة في معرفة محلّ الواهمة مطلقاً إنّما هو مبنيّ على وهمه الفاسد و خياله الباطل الكاسد إلزاماً له و إفحاماً؛ و لا منافاة بين الأقوال بإبداء الاحتمال إن قال قائل في ما نقل عن القانون إشعار بل تصريح بأنّ مضارّ أفعال الواهمة تابعة لمضارّ أفعال قوىٰ أُخر؛ و لهذا لايتعرّض الطبيب بمعرفتها؛ و في هذا دلالة على أنّ الواهمة ليس لها فعل به يعرف حالها بصحّتها و اختلالها؛ و في ما قرّرت آنفاً إشعارٌ مّا بخلاف هذا.

قلنا: لامخالفة و لا منافاة أصلاً؛ و دلالة العبارة على ما توهم غير ممنوع يظهر ذلك بمعرفة أفعالها؛ و الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض منها.

و توضيح هذا: أنّ من أفعال الواهمة بالذات معرفة العداوة و الصداقة المستتبعة للنفرة و الالفة؛ و اختلال حال قوّة أُخرىٰ كالتخيّل و الخيال قد يورث تصوّر صورةٍ ليس لها في الخارج ما يطابقها كتصوّر سَبُع غير موجود؛ و الواهمة بعد هذا التصوّر يتوهّم ضرراً و يعرف عداوةً على ما هو شأنها في أفعالها؛ و هذا هو الفعل الصادر عنها بالذات و هو دالّ على عدم اختلال فعلها الصادر عنها بالذات؛ و الخلل الظاهرة هو التوهّم عمّا ليس بموجودٍ؛ و ظاهر أنّ هذا الخلل

لايدلّ على اختلال الواهمة، بل على اختلال قوّة أُخرىٰ تصوّر بها ما ليس بموجودٍ ؛ فتوهّمت الواهمة منه؛ و ليس هذا قصور في الواهمة و فعلها الصادر عنها بالذات؛ إذ فعلها التوهّم بما تصوّر قوّة أُخرىٰ و ليس تصوّر الصورة و تصويرها من فعلها، بل فعلها انتزاع المعنى من الصورة المصوّرة التي صوّرها غيرها.

۸۸. الإشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۴۵.

۸۹. الشفاء، الطبيعيات (النفس)، المقالة الرابعة، الفصل الأوّل، ص ۱۵۰.

۹۰. إشارة إلى رسالة المضنون على غير أهله للغزالي.

۹۱. هامش «س»: فإنّ الكتب الطبّية مشحونة بأنّه يعرض في كثير من الأمراض شدّة مانعة عن نفوذ الروح إلى كثير من الأعصاب بحيث يخلو عن الروح و لم يعرض له التعفّن و الفساد؛ و أيضاً ذهب كثير من الأطبّاء إلى أنّ حامل القوىٰ هي الأعضاء و حصول الروح فيها شرط الظهور أفعال تلك القوىٰ. «منه»

۹۲. بحارالأنوار، ج ۴۷، ص ۳۵۷؛ ج ۵۸، ص ۱۰۲، ۱۳۲، ۱۴۳؛ الدرّ المنثور، ج ۳، ص ۱۴۱؛ كنزالعمّال، ج ۶، ص ۱۶۲؛ مدينة المعاجز، ج ۲، ص ۲۰۷ و المصنف (لابن أبي شيبة الكوفي)، ج ۸، ص ۳۴۷.

۹۳. م: + و ليعلم أنّ القائلين بتجرّد النفس الإنسية فرقتان:
فرقه ذهبوا إلى أنّ النفس يشرّف و يشرف على البدن و يجعله حيّاً و البدن كمشكوة و القُوى الحسّية كمصابيح فيها يشتعل من نار نور النفس؛ فتصير بنورها مدركة؛ فهي المدركة بذواتها و البدن بها.
و فرقة أُخرىٰ إلى أنّ المدرك بجميع الإدراكات إنّما هو النفس و القوىٰ آلات و ليست

بمدركات؛ و المصنّف اختار هذا المذهب على ما ظهر من تلويحاته و تصريحاته في أكثر كتبه[1] و في هذا الكتاب و في هذا الباب؛ و بعد اتعقاد هذا الاعتقاد أراد إبطال زعمِ زاعـمِ الوحـدة و الاتّحاد و أنّها هي البارئ الواحد فيقال.

۹۴. هامش «س»: لايخفىٰ أنّه لو اشترك الكلّ في كلّ من المدركات التي لايتوقّف إدراكها على الآلات لزم أن يدرك كلّ واحد منها ما يدركه الآخر من الكلّيات ـ أي المعاني الكلّية ـ و ليس فليس؛ تأمّل فيه.

۹۵. هامش «س»: تحرير الكلام في المرام أنّ الدعوىٰ على أربع وجوه:

الأوّل: أنّ البارئ هو الواجب المعيّن المشخّص الواحد ذاتاً ليس عين كلّ النفوس البشـرية بمعنى كلّ واحد كلّ واحد.

الثاني: أنّ ذلك البارئ ليس عين جميع تلك النفوس من حيث المجموع.

الثالث: أنّ ذلك البارئ بعينه ليس عين مهيّة النفس الكلّي و مفهومه و هو الجـوهر المـدبّر للبدن سواء كان المفهوم الذي هو المهيّة الإسمية نوعاً أو جنسـاً إذ لميكن شيئاً منهما.

الرابع: أنّه تعالى ليس شيء منها و لا عين نفس متيقّن منها أيضاً.

فالمتن على الثلاثة الأول بظاهره باطل؛ و قوله: «فإنّ البارئ واحد و النفوس كثيرة» يـفيد مطلوبه من غير احتياج إلى تتميم و ضمّ مقدّمة غير مستفادة من المتن.

أمّا على الأوّل فلأنّ محصّل دليله أنّ البارئ واحد بالعدد و النفوس كثيرة عدداً.

و أمّا على الثاني فلأنّ محصّله أنّ البارئ واحد ذاتاً لاينحلّ إلى كثير و جمّ النفوس كثيرة منحلّة إلى كلّ نفس.

و أمّا على الثالث فلأنّ محصّله أنّ البارئ المعيّن واحد ليس له أفراد و لايصدق على كثيرين بالفعل و مهيّة النفس كثيرة بالفعل صادقة على كثيرة؛ و حينئذٍ يكون قوله: «و النفوس كـثيرة» إشارة إلى بيان الكبرىٰ لا إلى نفسها كما لايخفىٰ.

---

۱. م: كتاب.

و أمّا على الرابع فلايكفى في بيانه[1] مجرّدُ ما ذكره، بل يحتاج إلى ما أشرنا إليه من أنّ النفوس متشاركة في الجنس و النوع؛ فإنّ مجرّد كون النفس كثيرة لايفيد أنّ الباريْ ليس نفس نفسٍ منها كما لايخفىٰ؛ و لايخفىٰ أنّ الحمل على هذا الرابع أشمل و أفيد و أولىٰ و لهذا قمنا و أضفنا إلى المتن ما أضفنا؛ و ظاهر أنّ حمله على هذا الرابع أتمّ و أفيد من حمله على كلّ واحد من الثلاثة المتقدّمة و كلّ إثنين و ثلاثة منها على أنّ في بعضها تكلّفاً لايخفىٰ. «منه»

۹۶. «العشواء» الناقة التي لاتبصر أمامها؛ فهي تَخبط بيدَيها كلَّ شيء؛ و ركب فلانٌ العَشْواءَ إذا خبط أمره على غير بصيرة؛ و فلانٌ خابطٌ خَبْطَ عَشْواءَ. مختار الصحاح، ص ۴۳۵.

۹۷. م: + ثمّ إنّ الشارح عمّم؛ فجعل المكان شاملاً لما بالذات و لما بالعرض. ثمّ قال: و أمّا انتفاء المكان بالذات فلتجرّده؛ و أمّا المكان بالعرض فلأنّ الكلام في ما قبل التعلّق.

و أمّا المحلّ فإنّها جوهر فلا موضوع لها؛ و ليست بجسم و لا جسماني؛ فلا مادّة لها؛ و أمّا الفعل و الانفعال فلتوقّف فعل النفس[2] و انفعاله على البدن؛ إذ بذلك يتميّز عن العقل وكذا الملكات المكتسبة.

و بالجملة: تمائزها بما يحلّ فيها محال؛ لأنّ حلول الشيء في الشيء فرع تميّز المحلّ و تعيّنه؛ و إن كان غيرها و لميتعرّض له؛ فهو إمّا فاعل أو آلة لفاعلٍ؛ و هو أيضاً محال؛ لأنّا ننقل الكلام إلى مخصّص ذلك الفاعل و الآلة بها.

و فيه نظر؛ لأنّا بعد تسليم اتّحادها في النوع نختار تعدّدها بالفواعل و الآلات و نمنع أنّ نسبة الخارج إلى الجميع سوآء، بل نقول: كلّ من تلك الفواعل و الآلات بذاته يوجب ما هو معلول؛ فإنّ ذات العلّة مخصّصة من غير احتياج إلى مخصّصٍ يخصّصها به؛[3] كيف و هم على أنّ تشخّص العقول بالفواعل على ما نقله شارح العين؟!

أقول: موارد الإيراد في كلامه هذا كثيرة عديدة:

---

۱. س: ...   ۲. م: النفسي   ۳. م: + و الآليه.

منها: أنّه إن أراد بالمكان بالعرض ما يكون مكاناً لمحلّه؛ فعدم الحلول يكفيه فائدة تبعه و يلغوا قوله: «فلأنّ الكلام في ما قبل التعلّق»؛ و إن أراد به ما يكون مكاناً لمتعلّقه فلايتمّ إلّا إذا تمّ أنّه ليس للنفس قبل التعلّق بالبدن تعلّقَ التدبيرِ و التصرّفِ ضربٌ آخر من التعلّق الغير التدبيري بشيء من الأجسام أو ما يتعلّق بالأجسام كأمثال ما في عالم المثال.

و منها: أنّ توقّف فعل النفس و انفعالها على البدن مطلقاً ممنوع و ما أشار إليه دليل عليل؛ فإنّ تميّزها عن العقل بالتعلّق الخاصّ الذي هو التدبير و التصرّف لا بمطلق الفعل و الانفعال مطلقاً.

و منها: أنّ دعوى استحالة تميّزها ممّا يحلّ فيها لايرجع إلى حاصل؛ و ما استدلّ به عليه باطل؛ و لانسلّم أنّ حلول شيء في شيء فرع تعيّنه. أ لاترىٰ أنّ الصورة تحلّ في الهيولىٰ ذي غير متعيّنة و لا متشخّصة، بل إنّما يتعيّن و يتشخّص بالصورة مع أنّه بجلالته بعد ما ورد عليه ما أوردته كتب في حاشية كتابه:

لايقال: الهيولىٰ متشخّصة مع أنّه حالّة فيها.

لأنّا نقول: لايستقيم هذا على أصول الإشراقيّين؛ فإنّهم ينكرون الهيولىٰ على أن تبتني الهيولىٰ أيضاً و[1] لايقولون: إنّ تشخّصها بسبب الصورة.

و أقول: قوله «لأنّا نقول» هو الحقيق بلايقال.

أمّا أوّلاً: فلأنّه لايفيده إنكارَ جمعٍ للهيولىٰ و لاتثبت به المقدّمة الممنوعة؛ و لايدفع السند للسندية؛ فإنّ الكلام في إمكان هذا عقلاً و كونه مذهباً لجمّ غفيرٍ من العقلاء يكفيان و إنكار جمع للهيولىٰ غير قادح كما لايخفىٰ.

و أمّا ثانياً: فلأنّ الإشراقيّين قائلون بالجسم المطلق و أنّه لايتشخّص إلّا بهيئاتٍ حلّت فيه، كما مرّ في أوّل الكتاب.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ مثبتي الهيولىٰ عن آخرهم صرّحوا بأنّ الصورة تحلّ في الهيولىٰ؛ فيتشخّص

---

۱. م: ـ و.

بالهيولىٰ. ثمّ الصورة الشخصية بالهيولىٰ تشخّص الهيولىٰ على ما يظهر من إشارات الإشارات و تصريحات الشارحين و المحاكمات و في شرح حكمة العين و كثير من كتب القدماء و المتأخّرين؛ و لهذا شرح و بسط؛ و المصرّح في كتبهم خلاف ما أوهمه.

ثمّ إنّه بجلالته أورد على نفسه في قوله: «تمائزها بما تحلّ فيها» مجال إيراد و أجاب عنه بما لايجاب. فيقال: لايخفىٰ أنّه يشكل بما ذكر من أنّ تشخّصها بعد البدن بالهيئات المكتسبة و هي حالّة. فأجاب بهذرٍ لايتلفت إليه.

أقول: إيراده غير وارد؛ فإنّ الدليل العليل الذي استدلّ به على مدّعاه الباطل إنّما يفيد لو أفاد أنّ غير المتعيّن لايحلّ فيه شيء؛ و لانسلّم أنّ النفس بعد التعلّق بالبدن غير متعيّنة.

و منها: أنّ قوله: «بعد تسليم اتّحادها في النوع نختار تعدّدها بالفواعل» غير معقول و هو مخالف للأصول.

و منها: أنّ قوله «و إلّا تسلسل» ممنوع.

و منها: أنّ تجوّزه الامتياز بالآلة منافٍ لما قرّره هذا؛ و لْنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول.

۹۸. هو جلال‌الدين الدواني في شواكل الحور. «المحقّق»

۹۹. الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۵۱.

۱۰۰. ج: + ثمّ الشارح أورد على كلام ذلك الفاضل كلاماً و قال: أقول: الحقّ أنّ معنى كلام الشيخ أنّ النوع المتكثّر الأفراد يحتاج تكثّره إلى مادّة لا إلى تكثّر المادّة؛ و الأوّل أعمّ من الثاني؛ لأنّ تكثّره إمّا أن يكون لتكثّر الموادّ كما في الأفلاك أو لتكثّر العوارض اللاحقة للمادّة الواحدة كما في هيولى العناصر؛ فالاحتياج إلى المادّة إنّما هو لقبول آثار العلل الموجبة لتكثّر الأفراد لا لأنّ تكثّر الأفراد تابع لتكثّر المادّة؛ و إنّما حكم الشيخ بالاحتياج إلى المادّة لأنّ اختلاف تلك الأفراد ليس بالمهيّة و لوازمها، بل بالعوارض؛ فلابدّ لها من محلّ و ليس ذلك هو الشخص، لعدم تحصّله بعد.

و أقول: ذلك ممنوع و لِمَ لايجوز أن يكون محلّ عوارض الشخص ذاته؟! و عدم تحصّله لايقتضي امتناعَ كونه محلاً لعوارضه و إنّما يقتضي ذلك لو لزم تقدّم عارض الشيء عليه؛ و من البيّن أنّه ليس كذلك.

۱۰۱. هامش «س»: لايخفىٰ أنّ مراد الشارح أنّه لو كان تكثير[۱] الواحد معنى فهو هذا؛ أي ما يراد من هذه العبارة؛ و يمكن أن يراد هذه و لو على سبيل المسامحة و التجوّز.

۱۰۲. ج، م: + و إلّا فإمّا أن يتساوي وجوده و عدمه؛ فيكون حاله مع تمام العلّة كحاله لا معه؛ فلايكون ما فرض تمام العلّة[۲] تماماً؛ و إمّا أن يترجّح أحد الطرفين من غير أن يبلغ درجة الوجوب؛ فيمكن وقوع الطرف الآخر مع كونه مرجوحاً؛ فليفرض الوجود في وقت و العدم في وقت آخر. فاختصاص أحد الوقتين بالوجود إن لميكن لمرجّحٍ لميوجد في الوقت الآخر لزم ترجيح أحد المتساويين بلا سببٍ، ضرورةَ أنّ الأولوية الحاصلة من العلّة متحقّقة في كِلا الوقتين؛ إذ الوقتان متساويان فيها و إن لميكن لمرجّحٍ لميوجد في الوقت الآخر[۳] لميكن المفروض علّة تامّة.

قال الشارح: «هذا ما تقرّر عليه رأي بعض المحقّقين[۴] المتأخّرين مع تزييفه ما قاله من قبله في هذا المطلب.

و أقول: لايلزم من إمكان الطرف الآخر إمكانُ وجوده في وقت و عدمه في وقت[۵] آخر، بل اللازم إمكان عدمه و لو في وقت اتّصافه بالوجود؛ و لا استحالة في إمكان العدم في وقت الوجود و إنّما المستحيل إمكانه بشرط الوجود؛ و الممكن ما يجوز عدمه في الجملة.» هذا كلامه.

و أقول: في قوله «بل اللازم» نظر؛ فإنّه إن أراد الإمكان نظراً إلى ذات الممكن فإمكان العدم و الوجود نظراً إلى ذات الممكن حاصل في كلّ وقت و إلّا يلزم الانقلاب؛ و إن أراد الإمكان

---

۱. س: التكثر.
۲. م: ـ كحاله لا معه... تمام العلّة.
۳. ج: ـ لزم ترجيح أحد... الآخر.
۴. ج: + من.
۵. م: ـ و عدمه في وقت.

نظراً إلى الأُمور الواقعة في نفس الأمر؛ فلايلزم إمكان العدم في شيء من الأوقات؛ فإنّ المعلول الأوّل ممكن مع أنّ عدمه بهذا الوجه لايمكن في شيء من الأوقات.

و أيضاً: لايتصوّر الإمكان بهذا الوجه في وقت الاتّصاف بالوجود و قد حكم بأنّه حاصل فيه.

ثمّ قال: «و الوجه أن يقال: أولوية طرفٍ يستلزِم مرجوحية مقابله؛ و هي يستلزم استحالته المستلزمة لوجوب ذلك الطرف.»

و أقول: فيه بحث؛ لأنّه إن أراد أنّ الأولوية يستلزم مرجوحية الطرف الآخر نظراً إلى العلّة المقتضية لرجحان الطرف الأوّل فمسلّم لكن لانسلّم استحالة ترجيح ما هو مرجوح نظراً إلى شيء معيّن، لاحتمال أن يصير واجباً راجحاً بشيءٍ آخر؛ و إن أراد أنّه يستلزم مرجوحية الطرف الآخر مطلقاً فممنوع؛ إذ لايلزم من المرجوحية نظراً إلى العلّة المفروضة ذلك؛ و هو ظاهر.

و ممّا يناسب المقام بيانُ استحالة أولوية أحد طرفَي الممكن نظراً إلى ذاته على ما قرّره الشارح في بعض تعليقاته حيث قال: «قد سنح لي في هذا المطلب برهان خفيف» و قرّر ما مضىٰ. ثمّ قال: «و نورده في صورة قياسٍ: لو كان الذات مُقتضياً لأولوية أحد الطرفين؛ فكلّما كان الذات تلك الذات كان ذلك[1] الطرف راجحاً و كلّما كان ذلك الطرف راجحاً كان الطرف الآخر مرجوحاً و كلّما كان[2] الطرف الآخر[3] مرجوحاً كان ممتنعاً و كلّما كان ممتنعاً كان ذلك الطرف واجباً و قد فرض ممكناً[4].»

و أقول: الشرطية المدلولة عليه بقوله: «و كلّما كان مرجوحاً كان ممتنعاً» ممنوع و لِمَ لايجوز أن يكون ممكناً لم‌يبلغ إمكانه إلى حدّ الامتناع و إنّما حصل له المرجوحية فقط و هل هذا إلّا[5] أوّل[6] المسئلة؟

و اعلم أنّ المحقّق الشريف أورد على ما سنح لهذا الشارح إيراداً و هو أنّا لانسلّم أنّ امتناع

---

۱. ح: - ذلك. ۲. ج: + ذلك. ۳. ج: - الآخر.
۴. م: - ممكناً. ۵. م: - إلّا. ۶. م: الاول.

أحد الطرفين[۱] يستلزم وجوب الطرف الآخر؛ فإنّ كلاً من الطرفين ممتنع[۲] التساوي؛ فيصدق امتناع أحد الطرفين مع عدم وجوب الآخر.

و قرّر شارح حكمة العين[۳] هذا الإيراد على طريقة النقض الإجمالي و لأجل ذلك غيّر تقرير الدليل و قال: «إنّ إمكان وقوع كلّ[۴] طرف لمّا توقّف على رجحانه و يمتنع أن يكون الطرف المرجوح راجحاً حال كونه مرجوحاً؛ فيجب وقوع الطرف الراجح.»

و أورد عليه المحقّق الشريف في حاشية ذلك الكتاب النقضَ السابقَ بعينه و[۵] قال: «الممتنع هو ذات الطرف المرجوح من هذه الحيثية لا من حيث هو؛ و مناقضة الطرف الآخر من هذه الحيثية[۶] لا من الأوّل؛ فما هو نقيض ليس بممتنعٍ و ما هو ممتنع ليس بنقيضٍ؛ و كذا الكلام في صورة التساوي.»

ثمّ الشارح أثبت المقدّمة التي منعها المحقّق في بعض تعليقاته و قال: «لو امتنع طرف و لميجب الطرف الآخر لكان جائز الارتفاع و قدفرض الأوّل ممتنعاً[۷]؛ فإن وقع فيلزم ارتفاعهما و[۸] إن لميقع فيلزم جواز ارتفاعهما و[۹] هو[۱۰] أيضاً محال.»

و أقول: يحتمل أن يكون الطرف الآخر جائز الارتفاع و لميرتفع أصلاً؛ و لايلزم من جواز الارتفاع وقوعه؛ فإنّ عدم المعلول الأوّل جائز مع أنّه لايقع أصلاً.

و توضيح ذلك: أنّ امتناع أحد الطرفين إنّما[۱۱] هو بالنظر إلى ذات الممكن؛ فإن أُريد بجواز الارتفاع جواز الارتفاع نظراً إلى نفس الأمر فالشرطية ممتنعة؛ و إن أُريد به ذلك[۱۲] نظراً إلى الذات المعروضة فالشرطية مسلّمة و استلزامه لارتفاع النقيضين ممنوع؛ فإنّا لانسلّم أنّ جواز الارتفاع نظراً إلى الذات مستلزم لصحّة[۱۳] الارتفاع المستلزم لارتفاع النقيضين و قد مرّ المستند.

---

۱. ج: + يمتنع.
۲. ج: ـ يستلزم وجوب... ممتنع.
۳. ج: شارح العين.
۴. م: ـ كلّ.
۵. ج: ـ و.
۶. ج: ـ لا من حيث... الحيثية.
۷. ج: مرتفعاً.
۸. ج: + هو.
۹. ج: ـ إن لميقع... و.
۱۰. ج، م: ـ هو.
۱۱. ج: إما.
۱۲. م: ـ به ذلك.
۱۳. ج: يستلزم صحة.

لايقال: ما ذكره في صورة النقض يدلّ على استحالة التساوي، لاستلزامه لاجتماع[1] النقيضين و ارتفاعهما و هو[2] كذلك؛ فإنّ الممكن يستحيل أن يبقي على التساوي.

لأنّا نقول: لو تمّ ما ذكرتم[3] لدلّ ما ذكرنا على استحالة التساوي نظراً إلى الذات و ليس كذلك؛ فكلّ ما هو جوابكم فهو جوابنا و بذلك يتمّ النقض.

و يمكن أن يقرّر بعبارةٍ أُخرىٰ فيقال: كما يجوز ارتفاع التساوي الذي هو مقتضى الذات بالغير؛ فلِمَ لايجوز ارتفاع الرجحان الذي هو مقتضى الذات بالغير أيضاً؟!

فإن قلتَ: ليس التساوي مقتضى ذات الممكن، بل هو بالنظر إلى ذاته متساوي النسبة إلى الطرفين من حيث إنّه لايقتضي شيئاً منهما لا أنّه يقتضي تساويهما. نعم يقتضي التساوي بالنظر إلى ذاته و هذا باقٍ غير مرتفع أصلاً.

قلتُ: ثبت أنّ ذلك الفرق نافع ولكن لأحد أن يلتزم[4] في الراجح مثله، فيقول: أحد الطرفين راجح بالنظر إلى ذات الممكن لا أنّ ذات الممكن يقتضي الطرف الراجح إلى آخر ما ذكرتم.

قوله «فيلزم[5] جواز[6] ارتفاعهما» أقول: إن أُريد بجواز ارتفاعهما جواز ارتفاعهما[7] نظراً إلى نفس الأمر فالملازمة ممنوعة؛ و إن أُريد نظراً إلى الذات فهب أنّه كذلك لكن بطلان التساوي ممنوع[8]؛ فإنّ الممتنع جواز[9] ارتفاعهما معاً نظراً إليها و لم‌يلزم، بل غاية ما لزم جواز ارتفاع كلّ منهما؛ و بينهما فرقان.

و ينبغي أن يعلم أنّ امتناع أحد الطرفين يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون بسبب اقتضاء الذات الطرفَ الآخرَ لذاته كعدم الواجب.

الثاني: أن يكون بسبب[10] فقدان سبب حتّى إذا وجد سببه زال الامتناع كوجود الممكن حال

---

۱. ج: اجتماع. ۲. م: ـ هو. ۳. م: ما ذكرتم لو تمّ.
۴. ج: يلزم. ۵. ج: فلزم. ۶. م: ـ جواز.
۷. ج: ـ جواز ارتفاعهما. ۸. ج: محال.
۹. ج: + الارتفاع في نفس الأمر لا بالنظر إلى شيء على أنا نقول إنّما يلزم جواز الارتفاع نظراً إلى الذات لو لزم جواز. ۱۰. م: ـ اقتضاء الذات... بسبب.

عدمه أو عدمه حال وجوده؛ و لاشكّ أنّ امتناع أحد الطرفين في الصورة الأولىٰ[1] يستلزم وجوب الطرف الآخر مطلقاً و أنّ امتناعه في الصورة الثانية لايستلزم وجوبه مطلقاً، بل وجوبه مادام الطرف الآخر ممتنعاً؛ و ما نحن فيه من قبيل[2] الثاني كما لايخفىٰ على مَن له أدنىٰ فطانة؛ فإنّ الغرض بيان امتناع وجود الممكن بمجرّد الأولوية الغير المنتهية إلى الوجوب الذاتي لئلّا ينسدّ باب إثبات الصانع.

لايقال: ننقل الكلام إلى السبب المفقود فإمّا أن يتسلسل أو ينتهي إلى موجودٍ لايكون امتناعه لفقدان سببٍ، بل لذاته.

لأنّا نقول: قد صرّح القوم عن آخرهم بأنّ تتالي المعدومات غير ممتنع؛ و لايلزم التسلسل إلّا في المعدومات الاعتبارية؛ و لو كان ذلك ممتنع لم‌يصحّ عدم ممكن أصلاً.

۱۰۳. انظر: مجموعة مصنّفات شيخ اشراق، ج ۱، (التلويحات)، صص ۲۲ ـ ۲۳ و ۲۵.

۱۰۴. سبع رسائل (رسالة الزوراء)، ص ۱۷۴.

۱۰۵. الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۲۹۵.

۱۰۶. اقتباس من كريمة ۱۷۹ سورة الأعراف: ﴿أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾.

۱۰۷. مجموعة مصنّفات شيخ اشراق، ج ۱، (التلويحات)، صص ۳۴ ـ ۳۵.

۱۰۸. الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۹۷؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۲۴۷؛ ج ۵۴، ص ۱۷۷؛ ج ۷۴، ص ۳۰۰؛ ج ۹۶، ص ۲۶۳؛ تفسير نور الثقلين، ج ۵، ص ۲۶۰؛ شرح الأسماء الحسنىٰ، ج ۱، ص ۱۴۲ و نهج البلاغة، الخطبة التوحيدية.

۱۰۹. م: كمال الإخلاص نفي الصفات؛ و لعلّك تقول: إذا كان الأمر على ما ثبت فقد أخلط

---

۱. م: الاول.	۲. ج: القبيل.

الواجب بالممكن و لزم التغيّر في ذات الواجب لوجود التغيّر في الأشياء؛ و إذا كانت العالمية عين الوجود فما لنا نجد موجوداً و لا علم؟!

فاعلم أنّ الفرق بيّن ممّا سبق؛ فإنّ الكلّ من حيث هو الكلّ الذي يشتمل الوجود العقلي و الخارجي واجب؛ و الممكن كلّ واحد واحد من أشخاص المهيّات العقلية التي هي جزئيات عقلية بلا اعتبار أمر زائد؛ و كلّيات طبيعية مع اعتبار قبول الشركة ـ أي الكلّية المنطقية ـ و عقلية مع اعتبار نسبتها إلى الأفراد الخارجية؛ و كلّ شخص من أشخاص الأنواع مشوباً إلى وجوده الخارجي بلا خلط؛ و أمّا التغيّر فليس في أصل الوجود أصلاً، بل في نسبته إلى الأفراد و أشخاص المهيّة الغير القارّة كالحركة و الزمان و أشخاص الأنواع الغير الدائمة كالكائنات القارّة و إلّا خرج فى تغيّر السبب.

۱۱۰. نهج البلاغة، الخطبة التوحيدية.

۱۱۱. شرح حكمة الإشراق، القسم الثاني، المقالة الأولى، ص ۲۸۱.

۱۱۲. مجموعة مصنّفات شيخ اشراق، ج ۲، (حكمة الإشراق)، ص ۱۱۷.

۱۱۳. شرح حكمة الإشراق، القسم الثاني، المقالة الثانية، الفصل الاوّل، ص ۳۰۵ (مع تفاوتٍ مّا).

۱۱۴. هامش «س»: المشهور عند الجمهور في تفسير الموضوع أنّه المحلّ المستغنى عن الحالّ؛ و ربّما يقال: «هو المحلّ المتقوّم بنفسه» و ليس شيء منهما بشيء و يرد على كلّ منهما إشكالات، بل عند التحصيل يظهر خلوّهما عن التحصيل؛ و الذي يؤول إليه محصّل كلام المحصّلين من المشّائين على ما يظهر من بعض تعليقات مقدّمهم أرسطاطاليس ما أشرنا إليه؛ و حاصله أنّ المحلّ إذا قيس إلى أمر حالّ فيه فإن كان ذلك المحلّ متبوعاً بذلك الحالّ لم‌يكن موضوعاً بالقياس إليه و إن لم‌يكن كان. «منه»

۱۱۵. م: + هذا ما استقرّ عليه رأيهم جميعاً في بيان صدور العقل عن جهة الوجوب بالغير و

يعقل المبدأ و جرم الفلك من جهة الإمكان الذاتي و تعقّل ذاته؛ و لايخفىٰ ما فيه.

و أقول: العقل الأوّل ـ كما سيقرّره ـ غاسق للمبدأ و المبدأ مغسوق له؛ فإذا أدرك نفسه و قاسه إلى مبدئه المقتض لذاته و كمالاته وجد نفسه غاسقاً ذا طلبٍ شديدٍ و شوقٍ عظيمٍ و المبدأ مغسوقاً كاملاً ذا عنايةٍ تامّةٍ أفاض به ذاته و كمالاته؛ فصدر عنه من جهة تعقّله ذاته الموصوفة بما ذكر ما يكون طالباً للمبدأ كاملاً هو نفسه موصوف بما يحاكي شوقه و طلبه و هو جرم الفلك المتحرّك دائماً حركةً شوقيةً؛ و من جهة تعقّله المغسوق المذكور ذاتاً كاملة؛ ...[1] مغسوقة معلية لمَن يغسقه و من سرى الشوق و المحبّة في ما سرى و سرّ فيه سرّ سرى.[2]

۱۱۶. شرح فصوص الحكم (القيصرى)، ص ۹۷.

۱۱۷. انظر: مجموعهٔ مصنّفات شيخ اشراق، ج ۲، (حكمة الإشراق)، ص ۹۹.

۱۱۸. اقتباس من كريمة ۷۱ سورة الزخرف ﴿فِيهٰا مٰا تَشْتَهِي الأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الأَعْيُنُ﴾.

۱۱۹. السنن الكبرىٰ، ج ۶، ص ۴۲۰؛ مسند أبي يعلي، ج ۷، ص ۲۶۵ و مسند أحمد بن حنبل، ج ۳، ص ۱۶۷.

۱۲۰. شرح نهج‌البلاغة (لابن أبي الحديد)، ج ۱۸، ص ۹۱ و عوالي اللئالي، ج ۴، ص ۷۲.

۱۲۱. ج: + و لايخفى عليك ما فيه من الإشكال بحسب مدارك أرباب النظر؛ فإنّه لايبعد أن يقال: وجود صور معلّقة مقدارية و إن كان في غاية اللطافة لا في محلّ غير معقول؛ فإنّا نعلم بالضرورة أنّ كلّ مقدار في محلّ و لو كانت تلك الصور غير متناهية لزم وجود مقدار غير متناهٍ سواء كانت متألّقة أو لم‌تكن؛ و لو كان المرئي في المرآة و المنام هذه الصور لكانت مرئية بلطافتها لابكثافة هذه الأجسام و أن لاتكون الكيفيات مرئية فيها؛ إذ لاكيفية لتلك الصور.

اللّهمّ! إلّا أن يقال: إنّ اللطافة و الكثافة و الكيفيات الباقية مُثُل يحتاج في رؤيته إلى مظهر من

---

۱. لايقرأ. ۲. عبارات المتن هكذا.

عالم المثال و مظاهرها مثل الجواهر؛ فلذلك تُرىٰ فيها كما يُرىٰ المرئي في المرآة.

و أيضاً قلتم: إنّ الأشياء تُرىٰ في مظاهرها؛ فيجب أن تُرىٰ الأُمور التي مظاهرها الخيال في الخيال كالمرآة؛ و تحقيق الكلام في المرام ممّا لايناسبه.[1]

و ليعلم أنّه يجوز أن تكون لكلّ من النفوس الناطقة الفلكية صورة مثالية؛ و يشبه أن تكون هي المراد بالروحانية في عرف الكَهَنَة حيث قالوا: «لكلّ من الأفلاك روحانية» لا ما قيل من[2] إنّها القُوى الجزئية المنطبعة في جرم الفلك؛ إذ في انطباع صور كثيرة مختلفة في جرم بسيط نظرٌ.

و أيضاً قال أرسطو: إنّ روحانية الرأس على صورة كبش و يجوز أن يكون[3] لكلّ من العقول[4] صورة مثالية يليق بها و[5] هي الملائكة النازلة بالوحي و للصور المثالية مظاهر في هذا العالم و لاينحصر سببه في صقالة المظهر؛ فإنّه قديُرى في محلّ مظلم غير صقيل؛ فلو كان سبب الظهور هو الصقالة و النورية ـ كما قيل ـ لزم خلاف ما ذكرنا و لكان رؤيتها في الضوء أولىٰ؛ و لعلّ السبب في ظهور تلك الصور في المواضع المظلمة و العمارات القديمة و الصحارى الخالية أنّه إذا كانت النفس[6] مشغولة بأعمال قوّة تضعف استعمالها[7] لقوّةٍ أُخرىٰ و القوّة المتخيّلة قويّة جدّاً؛ فإذا عرض للنفس ضعفٌ قلّ اشتغاله بساير القُوىٰ و انصرف إلى المتخيّلة و لقوّتها و كذلك إذا كان الاشتغال بالحواسّ الظاهرة قليلة بسبب إدراك الأُمور الغير الملائمة؛ فإنّ النفس إذا وجد في قوّةٍ لذّةً توجّه إليه و أكبّ عليه؛ و إذا وجد ألماً توجّه عنه[8] و في تلك المواضع الاشتغالُ بالقُوى الإدراكية قليلة؛ فإنّه[9] في المواضع الغيرِ الخالية قد يشتغل بجميع القُوىٰ و قد يشتغل ببعضها و النفس شديدة التوجّه إليها؛ و أمّا في المواضع الخالية فالنفس المدهشة التي يعرضها بواسطة إدراك الأُمور الغير المأنوسة لايتوجّه إلى تلك القُوىٰ إلّا قليلاً و يرى حينئذٍ ما يناسب المزاج و المحلّ؛ إذ القوّة المتخيّلة مظهر من مظاهر عالم المثال؛ و تجوز أن تكون لبعض

---

۱. إلى هنا يوجد في مخطوطة «ج» فقط و من هنا يوجد في مخطوطَي «ج» و «م».
۲. م: ـ من.
۳. ج: + أيضاً.
۴. ج: + أيضاً.
۵. م: + هو.
۶. ج. أن النفس إذا كان.
۷. ج: اعماله.
۸. م: ـ عنه.
۹. ج: فإن.

المواضع خاصية في رؤية تلك الصور فيها.

و أمّا سبب إراثة الجنّ أنّ النفس الضعيفة القليلة الاشتغال بالبدن إمّا لقصر المدّة أو لعدم مطاوعة الآلة أو لهما[1] جميعاً أو بسبب آخر إذا اشتغل برؤية الأُمور المظلمة المدهشة و سماع الرقى الذي لايفهم منها شيء بألفاظ غير مأنوسة حصل له الدهشة و الحيرة التامّة و قُوى انقطاعها عن علائق القُوى البدنية الغير القويّة و اشتغلت بالمتخيّلة القويّة رأت من الجنّ و الصور المثالية ما يناسب حاله و مزاجه و ما يسمعه من الحكايات؛ و يحتمل أن يكون سبب الظهور الصور[2] الجنّية في بعض الصور دون بعض أن تكون لها أبدان قابلة[3] للتخلخل و التكاثف؛ فإذا صارت متخلخلة صارت رقيقة القوام؛ فلايرى كالهواء المتخلخل؛ و إذا صارت غليظة رؤى كالغيم؛ فإنّ الغيم ـ كما حقّق في موضعه ـ قد يكون لتكاثف الهواء نفسها.

هذا ما يمكن أن يقال من قِبَل الإشراقيّين و إن أردتَ تحقيق ذلك و أمثاله من المسائل الحكمية ـ على ما هو المذهب المنصور ـ فعليك بمطالعة كتبنا الحكمية؛ فإنّا قد ذكرنا فيها مسائل دقيقة شريفة و فوائد لطيفة نفيسة لم‌يسمع شبهه القرون و الأدوار، و لم‌يظفر بمثله العلماء في الأعصار؛ و أوردنا فيها حلّ إشكالاتٍ وقعت لقاطبة المتأخّرين في كلام أكابر الحكماء الأقدمين و أساطين أماثل علماء الأوّلين و حقّقنا فيها المذاهب الموروثة عن أكابر الحكماء و أفاضل العلماء و كلمة الأصفياء من الأنبياء و الأولياء بالبراهين الساطعة و الدلائل القاطعة على ما سمح[4] به فكري و انتهى إليه نظري و ما جريت على مدارك المتأخّرين في أخذ معاني القوم و سنخ ألفاظها، بل ما ذكرت كلام غيري إلّا و نسبته إليه.

و بالجملة: ما ذكرناه فيها هي الحكمة الممنون بها على أهلها المضنون بها على غير أهلها لا التي أكبّ لم‌يمنع عن غير أهلها لا التي عليها القواصي و الدواني؛ فصارت مشوّشة معلولة مزخرفة مدخولة و عاد ـ كما قيل ـ من كثرة الجدل و الخلاف كعلم الخلاف غير مثمرٍ كالخلاف؛

---

۱. م: بهما. ۲. ج: صور. ۳. ج: + لها.
۴. ج، م: سمحت.

و لهذا ما ينال العالم به من الجاهل مزيداً و لا الشقيّ به يصير سعيداً؛ و نعم ما قال رئيسنا و رئيس الحكماء: «جلّ جناب الحقّ عن أن يكون شريعة لكلّ وارد أو يطّلع عليه إلّا واحد بعد واحد» لكنّ الجاهل ظلوم و الإنصاف في الناس معدوم سيّما في زمانٍ انتهى فيه رثاثة الحال، و ركاكة الرجال، و خفض الأعالي و الأفاضل، و جلالة الدواني و الأراذل؛ و يترفع أربابه بالوقاحة، و شعشعوا نيران الضلالة و الجهالة، و أغرموا العلم و جهلوا فضله، و استرذلوا أهله و انصرفوا عنه زاهدين، و منعوه معاندين، ينفرون عن الحكماء و يفرحون العلماء؛ فضاعت السيرة العادلة، و شاعت الآراء الباطلة، و أصبح الجهل باهر الرايات ظاهر الآيات، و صار أهله فائزين بغايات المقاصد و المآرب، واصلين إلى تهامات الأماني و المطالب، واجدين للمناصب الرفيعة، نائلين للمراتب الشريفة و لهم في ذلك درجات متفاوتة و مقامات متبائنة؛ فكلّ مَن كان في بحر عميق الحمق أولج، و عن ضياء المعقول و المنقول أخرج، كان إلى أوج الإقبال و القبول أوصل و عند أرباب الزمان أعلم و أفضل.

و كيف لايكون كذلك و قد سلّط عليه قوم عزل من صُلاح الفضل، عارٍ مناكب الوجود عن ملابس العقل؛ صدورهم عن حُلى الآداب اعطال، و وجوهم عن سمات الخير اعقال؟!

نعم أقبلوا على الصنائع؛ و أخذوا فيها المداخل و المطالع، و حرّفونها؛ و قلّبوا حقائقها و عيّروها و أسقطوا دقائقها و غيّروها؛ فجعلوا الأشعار عاراً و البلاغة بلاً و الفصاحة فضاحةً و الطبّ بطاً و النحو محواً و الكلام ملاماً و السحريّات سحربيات؛ و إنّي لستُ ممّن أشكو نوب الأيّام لكن يجرّ الكلام.[١] و لنختم هذا[٢] الفصل بما بقي من حكايات عالم المثال و إن لم‌يكن ممّا يناسب الحال و يسوق إليه هذا المقال[٣] فنقول:

ذهب المشّاؤون إلى أنّ الصوت كيفية عارضة للجسم الرطب السيّال بسبب تموّجه؛ و ليس المراد من التموّج حركة انتقالية من ماء أو هواء بعينه، بل حالة شبيهة بتموّج الماء من وقوع

---

١. م: ـ فإنّا قد ذكرنا فيها مسائل دقيقة شريفة... يجرّ الكلام. ٢. م: ـ هذا.

٣. م: ـ يسوق إليه هذا المقال.

شيء فيه و إحداثه الدوائر؛ فإنّه أمر حدث[1] بصدمٍ بعد صدمٍ و الحدّة و الثقل؛ و الحروف كيفيات[2] عارضة للأصوات؛ و سبب التموّج قرعٌ أو قلعٌ عنيفٌ كما فصّل في موضعه.

و الإشراقيّون قالوا: تشكّل الهواء بمقاطع الحروف باطل، بل الأصوات و الحروف مُثُل معلّقة في عالم المثال كساير الأعراض؛[3] فإنّ الهواء لايحفظ الشكل و هو سريع الالتيام من تشويش الهواء الذي عند اذنه كأن ينبغي أن لايسمع شيئاً لتشويش التموّجات و اختلافها. ثمّ قد يسمع أصوات عظيمة هائلة لايمكن صدورها عن أجسام هذا العالم.

و جوابه: أنّه إن أريد بقوله «إنّ الهواء لايحفظ الشكل» أنّه[4] لايحفظ أصلاً، فهو ممنوع؛ و إن أريد أنّه لايحفظه زماناً يعتدّ به كما يدلّ عليه قوله[5]: «و هو سريع الالتيام» فهو ممنوع لكنّه لايضرّنا[6]؛ فإنّ تموّج الهواء كتموّج الماء في أنّه يبقى زماناً لكن زمان تموّج الهواء للطافته أقلّ.

ثمّ في قوله: «ينبغي أن لايسمع شيئاً لتشويش التموّجات» بحث[7]؛ إذ التشوّش لايوجب بطلان الصوت، بل يستقرّ تشوّشه؛ فإنّه كما يحدث في الماء تموّجٌ إلى جهة ثمّ يحدث بعد ذلك تموّجٌ آخر إلى جهة أُخرىٰ و لايبطل التموّج الأوّل كذلك يجوز أن يحدث في الهواء تموّجان مختلفان بالجهة و لايبطل شيء منهما بالمرّة و إن كان كلّ[8] واحد منهما مزاحماً للآخر في الجملة. يرشدك إلى ذلك عدم سماع الكلمات صحيحاً عند الأصوات الهائلة.

و الجواب عن الثالث ظاهر.

فإن قلتَ: قد يسمع صوتاً واحداً زماناً طويلاً لايبقى شكله في مثل ذلك الزمان في الهواء كما يسمع من أوتار الآلات و الطاسات.

قلتُ: لانسلّم أنّها صوت واحد في نفس الأمر، بل أصوات متتالية حادثة بسبب قارعات متتالية لايتخلخل بينهما زمان محسوس؛ و لذلك يُظنّ أنّها صوت واحد كما أنّه يُظنّ أنّ القطرات النازلة خطٌّ مستقيم و النقطة الجوّالة خطّ مستدير.

---

١. ج: يحدث. ٢. ج: كيفية. ٣. ج: ـ كسائر الأعراض.
٤. ج: ـ أنّه. ٥. م: ـ قوله. ٦. م: لايضرّ.
٧. م: و. ٨. م: ـ كلّ.

ثمّ إن كانت هذه الأصوات على حدّ واحد من الحدّة و الثقل كان المجموع صوتاً واحداً في المسموع؛ لأنّها على حدّ واحد من الحدّة و الثقل؛ و هو المعنيّ من النغمة عند أصحاب الألحان.

و إذا علمت هذا[۱] فاعلم أنّه قد خفى على جمٍّ غفيرٍ و جمعٍ كثيرٍ حقيقةُ الإدغام و وقع الاختلاف بين أرباب العربية و أصحاب علم القرائة في أنّه هل يجوز في جميع الحروف أم لا؟[۲] فقال بعض: إنّه لايجوز إلّا في حرفين متجانسين؛ و قال بعض آخر: قديجوز في غيرهما على ما فصّل في موضعه؛ و نحن نقول: أمّا[۳] حقيقته فهو[۴] التلفّظ بحرفين بوجهٍ لايسمع بينهما زمان؛ و لايخفى ذلك[۵] بعد ما تلوناه عليك في جواب الإشكال؛ و أمّا الاختلاف فنقول: الحقّ أنّه لايمكن إلّا في حرفين يمكن الانتقال من اعمال مخرج[۶] أحدهما إلى اعمال المخرج الآخر في زمانٍ لايحسّ به؛ هكذا حقّق المقال و دع ما قيل أو يقال.

و أعلم أنّ المصنّف في[۷] الإشراق اعترض على المشّائين بأنّ حامل كلّ واحد من الحروف إمّا كلّ واحد من أجزاء الهواء المتموّج أو مجموعه؛ فإن كان الأوّل وجب أن يسمع السامع كلمة واحدة[۸] مراراً كثيرة؛[۹] و إن كان الثاني وجب أن لايسمع الكلمة الواحدة[۱۰] إلّا سامع واحد.

و أجاب عنه بأنّ الحامل هو كلّ واحدة من أجزاء الهواء؛ و من الجائز أن يكون السماع مشروطاً بأن يصل أوّل مرّة؛ فيكون الشرط في ما بعده منتفياً؛ فينتفي المشروط.

و أقول: جواب الاعتراض أنّه نختار أنّ الحرف قائم لكلّ واحد من أجزاء الهواء و نمنع قوله: «وجب أن يسمع السامع[۱۱] كلمة[۱۲] واحدة[۱۳] مراراً كثيرةً» لأنّه يجوز[۱۴] أن تكون تلك الكلمات في المسموع واحد بسبب عدم إحساس الأزمنة بينهما كما مرّ؛ و إن كان في نفس الأمر متعدّداً. أو نختار الثاني و نمنع قوله: «لايسمع[۱۵] الكلمة الواحدة[۱۶] إلّا سامع واحد» لجواز أن يكون

---

۱. ج: دمت   ۲. م: ـ أم لا   ۳. م: ـ أمّا
۴. م: ـ فهو   ۵. م: ـ ذلك   ۶. م: + و.
۷. ج: [illegible] في شرح   ۸. ج: الكلمة الواحدة؛ م: الكلمة واحدة
۹. ج: + [illegible] إلى صفائح من أجزاء الهواء المتموّج   ۱۰. م: كلمة واحدة.
۱۱. ج، م: ـ السامع   ۱۲. ج، م: الكلمة.   ۱۳. ج، م: ـ واحده
۱۴. م: كثيرة و لايجوز   ۱۵. م: لايسمع   ۱۶. ج، م: كلمة واحدة

شرط الإحساس بالكلمة القائمة بالجميع وصولَ بعض أجزاء الهواء إلى الصماخ لاكلّه؛ و لايخفى وهنُ الجواب الذي ذكره.

و قد يورد على المشّائين أيضاً أنّه إذا قلع شيء عن شيء يتحرّك الهواء إلى محلّ[1] المقلوع لا إلى أطراف؛ و لو سلّم فذلك غير نافع؛ لأنّا نحسّ الهواء من محلّ القلع لا من طرفه. يظهر ذلك عند قلعِ خشبةٍ طويلةٍ عن جسم.

و أقول: إنّ التموّج القلعي إنّما يحدث بمصادماتٍ واقعةٍ بين الأهوية الواقعة في أطراف الجسم المقلوع عند تحرّكها إلى مكانٍ خرج عنه الجسم المقلوع بعنفٍ.

هذا هو الظاهر و لايرد عليه ما أورده[2] المورد[3]؛ و مَن ادّعى حدوثه بوجهٍ آخر فعليه تحريره حتّى يظهر ورود شيء عليه أو عدمه.

تكملة: ورد في كلام قدماء الحكماء سيّما أفلاطون الإلهي و شيعته الحكم بوجود عالم عقلي مثالي يحذو حذو العالم الحسّي.

فمنهم مَن حمله على أنّ لكلّ نوعٍ فرداً مجرّداً أزلياً أبدياً قابلاً للمتقابلات؛ و بيّن ذلك بوجوه و ردّ بأمور كلّها مع المردود مردود.

و منهم مَن قال: إنّه إشارة إلى الصور التي في علم الباريّ؛ و تلك الصور إمّا قائمة بذاته أو ببعض مخلوقاته.

و منهم مَن قال: إنّه إشارة إلى ربّ النوع و صاحب الطلسم؛ فإنّ لكلّ نوع جرمي عقلاً يدبّره؛ و ليس كلّيتها باعتبار صدقها على كثيرين؛ فإنّه غير صدقه عليها و إنّما هي باعتبار استواء نسبة فيضها إلى الكلّ؛ و هذا غير المُثُل الجزئية التي مرّ تفصيلها.

و أقول: الأظهر أنّ هؤلاء العظماء حكموا بأنّ الصور المعقولة مجرّدة قائمة بذاتها؛ فإنّ الإنسان الكلّي المعقول له وجودٌ بالضرورة؛ فهو إمّا قائم بذاته أو حالّ في محلّ؛ و الثاني باطل و إلّا لما غاب محلّه؛ و كيفية حلوله عن أرباب الإشراق سيّما عن النفوس الذكيّة الزكيّة المشرقة

---

١. م: ـ محلّ. ٢. م: أورد. ٣. م: ـ المورد.

على كثير من الأسرار الخفيّة؛ و هذا حكم إشراقي لاينكره مَن له طبع سليم و ذهن مستقيم؛ فإنّ العلم ليس إلّا عدم الغيبة عن الذات المجرّدة و محلّ الأُمور الغير الغائبة غير غائبة إشراقاً، بل صورةً؛ و كذا كيفية حلولها في محلّها؛ و لذلك قيل: العلم بصفات العلم حضوري.

فظهر وجود أُمور كلّية قائمة بذواتها منطبقة على جزئياتها؛ و كلّيتها و اشتراكها كاشتراك الصور القائمة بالعقل؛ و كلّيتها لايستلزم محالاً؛ و ما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلّي في الخارج مقدوح قائم في امتناع قيامه بالذهن أيضاً؛ و بمثل هذا الدليل يمكن إثبات المثال البرزخي.[1]

تذنيب: ظاهر الكتاب و السنّة و قول أكثر الأُمّة أنّ الملائكة أجسام لطيفة نورانية قابلة للتشكّل بأشكال مختلفة كاملة في العلم و القدرة على الأفعال الشاقّة[2] شأنها الطاعات و مسكنها السماوات؛ هم رُسُل اللّه إلى الأنبياء و أُمناؤه؛ يسبّحون بالليل[3] و النهار؛ لايعصون اللّه ما[4] أمرهم و يفعلون ما يؤمرون.

و الجنّ أجسام هوائية يتشكّل بأشكال[5] مختلفة يظهر منهم أفعال عجيبة؛ منهم المؤمن و الكافر و المطيع و العاصي؛ و الشياطين أجسام نارية[6] شأنها إلقاء الناس في الفساد[7] بتذكّر أسباب المعاصي و إنسائه منافع الطاعات.

قيل: تركيب الأنواع الثلاثة من العناصر الأربعة؛ و الغالب على الأوّلين الهواء و على الثالث النار؛ و الجنّ و الشيطان يدخلون المنافذ و المضائق؛ و لايكونون[8] محسوسة بحسّ البصر إلّا إذا لبس جلابيب من الممتزجات الي أن تغلب عليها الأرضية و المائية كأبدان بعض الحيوانات و الناس؛ و الملائكة كثيراً مّا يعاونون النّاس على ما يعجز عنه هي جنسه[9] كالغلبة على الأعداء و الطيران في السماء و المشي على الماء؛ و الجنّ و الشياطين يخالطون كثيراً من الأدناس و يعاونون بعض الناس على السحر و الطلسمات و النيرنجات.

---

۱. م: [illegible] البرزخي.
۲. ج: + و.
۳. ج: الليل.
۴. م: - [illegible]
۵. م: - بأشكال.
۶. م: قارية.
۷. ج: [illegible]
۸. ج: لايكون.
۹. م: - هي جنسه

و بالجملة: القول بوجود الملائكة و الجنّ و الشيطان[1] ممّا انعقد عليه إجماع الآراء و نطق به كلام اللّه و كلام الأنبياء و حكى مشاهدتهم عن كثير من العقلاء و أرباب المكاشفات من الأولياء؛ و لا وجه لنفيها كما لا سبيل إلى إثباتها بالأدلّة العقلية.

و الحقّ عندي أنّ الجنّ و بعض الملائكة من العالم المثال كما مرّت إليه الإشارة؛ و أمّا الشيطان و بعض آخر فلايليق تحقيقه بهذا المقام؛ و ختم الكلام بالصلوة و السلام على سيّد الأنام.[2]

۱۲۲. الشفاء (الإلهيات)، المقالة السادسة، الفصل الثاني، ص ۲۶۶.

۱۲۳. مجموعة مصنّفات شيخ اشراق، ج ۲ (حكمة الإشراق)، ص ۱۷۳.

۱۲۴. شرح حكمة الإشراق، القسم الثاني، المقالة الثالثة، الفصل الثاني، ص ۳۸۰.

۱۲۵. م: + و حاصله أنّ الحركة واسطة صدور الحادث عن القديم؛ و في ذلك إشكال؛ فإنّ علّة الحادث إن كانت قديمة لزم قدمُ الحادث و إن كانت حادثة لزم التسلسل؛ و القوم أطبقوا على أنّ توسّط الحركة ممّا يدفع هذا الإشكال، لانتهائها إلى إرادات جزئيّة.

و قال الإمام: الإرادات الجزئيّة أمور حادثة جزئيّة؛ فلابدّ لها من علل جزئيّة؛ و الكلام فيها كالكلام في الأوّل و يتسلسل. ثمّ التسلسل إن كان دفعةً فهو محال و إن كان أيضاً محالاً؛ لأنّ السابق ينعدم حال حصول اللاحق و المعدوم لايكون علّة للموجود.

و أجاب عنه المحقّق في شرح الإشارات بـ «أنّ الإرادة الجزئية كما كانت سبباً[3] لحدوث حركة جزئيّة و تلك الحركة أيضاً سبب لحدوث إرادة جزئيّة حتّى تتّصل الإرادات في النفس و الحركات في الجسم و لايتسلسل دفعةً؛ لأنّ الإرادة لكون الجسم في حدٍّ مّا من المسافة ما لم‌يوجد لم يجب تحريك الجسم إليه؛ و إذا وجدت امتنع أن يكون الجسم في حال وجود الإرادة في ذلك الحدّ الذي يريده؛ لأنّ إرادة الاتّحاد لايتعلّق بالموجود، بل كان حدّ آخر قبله؛ و امتنع أن

---

۱. ج: الشياطين. ۲. ج: ـ و ختم... الأنام. ۳. م: شيا.

يحصل في الحدّ الذي يريده حال كونه في الحدّ الذي قبله؛ فإذن تأخّر كونه في الحدّ الذي يريده عن وجود الإرادة لأمرٍ يرجع إلى الجسم هو القابل، لأنّ الإرادة التي هي الفاعلة و مع وصوله إلى الحدّ الذي يريده تبقى تلك الإرادة متجدّدة غيره؛ فيصير كلّ وصول إلى حدّ سبباً لوجود إراده متجدّد مع ذلك الوصول و وجود كلّ إرادة يكون سبباً لوصولٍ يتأخّر عنهما؛ فيستمرّ الحركات و الإرادات استمرارَ شيءٍ غير قارّ على تصرّمٍ و تجدّدٍ؛ و السابق لايكون ما يواردها علّة للاحق، بل هو شرط ما تتمّ العلّة بانضيافه إليها؛ و هذا من غوامض هذا العلم.» انتهىٰ كلامه.

و حاصله: أنّ كلّ حركةٍ سابقةٍ علّةٌ لإرادة حركةٍ لاحقةٍ. ثمّ إذا وجدت الحركة اللاحقة تكون علّة لإرادة حركة أُخرىٰ و هلمّ[1] جرًا حتّى تتّصل الإرادات و الإشراقات في النفس و الحركات في الجسم؛ و إرادة الحركة لايجامع الحركة، لاستحالة إرادة اتّحاد الموجود؛ فلايكون التسلسل دفعةً؛ و السابق لايكون بانفرادها علّة للاحق، بل هو شرط معدّ تتمّ به العلّة.

و قال الشارح: التحقيق أنّ لها إشراقاً متّحداً وحدانياً تنبعث عنه حركة مستمرّة وحدانية، بل هناك حركتان:

إحديٰهما: لنفس الفلك في الكيفيات الإشراقية.

و الأُخرىٰ: تحرّكهما في العرض.

و ينفرض في كلّ من الحركتين أجزاء؛ فإن قيست الأجزاء إلى الأجزاء كان البعض منها علّة معدّة لبعض آخر؛ و إن لوحظ الحركتان بوحدانيتهما فالأولىٰ سبب لوجود الثانية و الثانية سبب لبقاء الأوّل، كما أنّ العقل المستفاد شرط لحدوث العقل بالفعل و هو شرط لبقاء العقل المستفاد.

و أقول في ما أورده من الكلام: مرادهم أنّ له ثلاثة أمور:

الأوّل: أنّ الحركة السرمدية حركة واحدة مستمرّة ليس لها جزء بالفعل؛ و هي تستتبع إرادة واحدة مستمرّة كذلك؛ و هذا ليس له، بل هو كلام مشهور من الجمهور مذكور في الكتب المتداولة المتناولة؛ و أيّ طالبٍ لم‌يسمع أنّ الحركة المستمرّة السرمدية حركة شخصية؟! و أراد المحقّق بالحركات في ما نقلنا عنه أبعاض تلك الحركات الواحدة الشخصية على ما صرّح به في

---

[1]. م: هم

كثير من المواضع.

الثاني: أنّ البعض منها علّة معدّة لبعضٍ آخر؛ و قد نقلنا تفصيل الكلام فيه عن المحقّق الطوسي آنفاً.

الثالث: أنّ الحركة النفسانية سبب لوجود الجسمانية؛ و الجسمانية سبق لبقاء النفسانية و لعلّه هو الذي اختصّ ثبوته؛ و ليس بشيءٍ؛ إذ كلّ منهما يصلح لكلّ منهما و لامرجّح لشيءٍ منهما على شيء منهما في شيء منهما.

۱۲۶. م: + هكذا إلى غير النهاية و التسلسل فيها تسلسل في الحوادث؛ و لا محذور فيه، لعدم اجتماع آحادها ـ كما قرّروه في موضعه ـ و الشارح ردّ عليه في شرح الزوراء و قال في هذا الشرح: «الجواد المطلق لايتوقّف فيضه إلّا على الاستعداد[1].

فإن قلتَ: الاستعدادات[2] أيضاً من جوده و فيضه و لابخل فيه، فما السبب في اختلافها؟[3]

قلتُ: سبب اختلافها[4] الاستعدادات السابقة عليها و هكذا إلى غير النهاية؛ و التسلسل فيها ليس بمحالٍ.»[5]

۱۲۷. م: + إنّه إذا اعتبر و عدّ إنّيتها كان ترتيبها على ما ذكر؛ و إذا فرض فيها الأجزاء كان كلّ جزء لاحق مستنداً إلى سابقه؛ و إذا تمهّد ذلك، فنقول: إن كان السؤال عن سبب الاستعدادات الجزئية فالجواب ما ذكر أوّلاً؛ و إن كان عن سبب الحركة الوحدانية الاستعدادية بالنسبة إلى المادّة فالجواب أنّ مهيّة تلك المادّة مقتضية لتلك؛ و لذلك قال بعض المحقّقين من أئمّة الكشف و التحقيق: إنّ الاستعدادات الجزئية الوجود مستندة إلى الاستعدادات الكلّية الغير المفصّلة؛ فتحدس من ذلك تعرف من الإجمال سرّ الاختلاف الواقع بين الازدياد بالنقص و الكمال ثمّ.

۱۲۸. سبع رسائل (شرح رسالة الزوراء)، ص ۲۱۰.

---

۱. أي استعداد القابل.
۲. م: الاستعداد.
۳. م: اختلافه.
۴. م: اختلافه.
۵. ثلاث رسائل (شواكل الحور)، ص ۲۰۶.

١٢٩. م: + ثمّ المقصود من إيراد هذا التحقيق الذي أورده في هذا الشرح إن كان دفع الإشكال الوارد على حدوث الاستعداد بوجهٍ لايتوقّف على التزام التسلسل لكونه مردوداً بما ذكره في شرح الزوراء فظاهر أنّه لايتمّ مقصوده بهذا الذي ذكره من[١] أنّ الحركة الاستعدادية إذا اعتبرت أمراً واحداً مستمرّاً إلى غير النهاية كانت مستندة إلى حركة وضعية كذلك و لا محذور في ذلك و لايلزم التسلسل؛ و الحركة الوضعية المفسّرة كذلك مستندة إلى حركات نفسانية بهذا الوجه؛ و ظاهر أنّه يرد عليه حينئذٍ أنّ الحركة الكيفية النفسانية فاعلية؛ فإن رجع إلى ما ذكره من استناد بعض أجزائه إلى بعض آخر إلى غير النهاية بقي هذا التحقيق و كفى ما ذكره أوّلاً على ما نقلناه في ما مضىٰ مفصّلاً.

و إن كان المقصود بيان سبب اختلاف الاستعدادات فتبيّن أنّه لايبيّن ذلك بتحقيقه؛ و ما ذكره أوّلاً في الجواب من استنادها إلى الاختلافات السابقة كافٍ كما هو الظاهر؛ و التحقيق الذي أورده بدون اعتبار هذا لايفيد جواباً أصلاً؛ إذ وحدة الاستعداد السرمدي و استناده إلى وضعٍ كذلك لايوجب اختلافه ضرورةً.

و إن كان المقصود دفع ما يتوهّم من أنّ الاستعدادات إذا كانت بعضها علّة لبعض آخر إلى غير النهاية لزم كون الاستعدادات المعتبرة جملة علّة لنفسها و الشيء لايكون علّة لنفسه؛ فيندفع بما ذكره من أنّ الاستعدادات إذا اعتبرت أمراً واحداً مستمرّاً كان مستنداً إلى أمر خارج عنه؛ فلم‌يلزم المحذور المذكور؛ فمع بون العبارة عن حمله على هذا المعنى و بُعد المقام عنه ليس تحقيقه هذا ممّا يحسم مادّة الشبهة؛ إذ هذه الشبهة جارية في الحركة الوضعية و الكيفية النفسانية الإشراقية؛ و هذا الحديث لايتأتّى كما لايخفىٰ.

ثمّ لايخفىٰ أنّه حقّق أوّلاً أنّ الحركة الاستعدادية إذا اعتبرت بوحدانيتها كان مستنداً إلى الحركة الوضعية و بعد تمهيد هذا التحقيق قرّر أنّ سبب الحركة الاستعدادية المعتبرة بوحدتها اقتضاء المادّة لها. فظهر أنّ تحقيقه هذا باطل ليس فيه طائل و دلائله لاترجع إلى حاصل. على أنّه لو صحّ اقتضاء المادّة الاستعدادَ مستمرّاً الوجه الذي ذكره لكفىٰ في صدور الحادث عن

---

١. م: ـ من.

القديم و لم‌يلزم وجود حركة وضعية و إشراقات نفسانية كما ذكره المصنّف مراعياً لجميع الحكماء من القدماء.

اللّهمّ! إلّا أن يقال: اعتبار الأوضاع و الحركات لتعلّق الحوادث بها لااللزوم اعتبارها في الحدوث؛ و لايخفىٰ ما فيه الظاهر علاقة.

۱۳۰. سبع رسائل (شرح رسالة الزوراء)، ص ۲۱۱.

۱۳۱. نفس المصدر، صص ۲۱۵ ـ ۲۱۶.

۱۳۲. م: + لايقال: تلك النسب أُمور فرضية لاتستدعي فاعلاً خارجياً لأنّا نقول: قال ـ في هذا الشرح عند جرح قول المصنّف «فربط الحقّ الأوّل الثبات بالثبات و الحدوث» فقيل ما قيل من أنّ الحركة التوسّطية أمر واحد ثابت الذات، مستمرّ متجدّد النسب المختلفة الحادثة بالقياس إلى حدود المسافة، مستندة بحسب ذاته القديمة المستمرّة إلى العلل الثانية القديمة، معدّة بحسب التجدّدات المتعاقبة لحدوث الحوادث الكونية ـ : «أنّه يبقى الكلام في استناد تلك النسب المتعاقبة إلى الذات القديم.

و لايجدى نفعاً ما يقال: إنّها أُمور فرضية لاتستدعي عللاً خارجيةً؛ فإنّه لاشكّ في أنّها ليست فرضية[1] محضة كزوجية الثلاثة؛ و كيف يصير مثل ذلك مرجّحاً للوجود الخارجي، بل لها نحو من الوجود سواء كان بالفعل في نفس الأمر أو في مرتبة من مراتب القوّة أو ما شئت فسمّه؛ فإنّا نعلم بديهةً أنّ للمتحرّك في آن الوصول إلى حدّ[2] مفروض من المسافة حالة لم‌يكن له قبل الآن و لابعده؛ و مثل هذا يحتاج إلى مرجّح موجود بالفعل أو في مرتبة من مراتب القوّة على نحو ما مرّ.»[3]

۱. م: ـ لايستدعي عللاً... فرضية. ۲. م: أحد.
۳. ثلاث رسائل (شواكل الحور)، ص ۲۰۸.

۱۳۳. سبع رسائل (رسالة الزوراء)، **صص ۱۷۷ ـ ۱۷۸.**

۱۳۴. انظر: سبع رسائل (رسالة الزوراء)، **صص ۱۷۸ ـ ۱۷۹** و شرح رسالة الزوراء، **صص ۲۱۰ ـ ۲۱۱.**

۱۳۵. م: + **فإنّ الامتداد السرمدية الموعيّة بالزمان و ما انطبق عليه من الحوادث بأسرها أمر واحد بمنزلة خطّ واحد لاجزء فيه بالفعل؛ و نسبة الأزمنة و الحوادث المتعاقبة إلية نسبة الأجزاء المفروضة في الخطّ إليه.**

و تحقيقه أنّ الأجرام الفلكية لها حركة واحدة بالشخص هي التوسّط بين الأوضاع المفروضة و يرتسم منها في الخيال الامتدادُ السرمديُّ المعبّرُ عنها في عرف أهل النظر بالحركة بمعنى القطع؛ و الزمان مقدار ذلك الامتداد الموهوم؛ فكما لا جزء في الزمان بالفعل لا جزء في ذلك الامتداد بالفعل.

ثمّ إنّ هذه الحركة تستتبع حركة الموادّ العنصرية في كيفياتها المحسوسة و الاستعدادية حركة واحدة مستمرّة على منوال وحدتها و استمرارها؛ فكما لا جزء فيها بالفعل كذلك ليس في هذه الحركة جزء بالفعل؛ فنسبة الصور المتعاقبة إلى حركة تلك الموادّ نسبة الأجزاء المفروضة في حركات الأفلاك و الزمان، بل نسبة الألوان المتعاقبة و الكيفيات في الحركة الكيفية و الكمّية إليها؛ فكما لا وجود لتلك الألوان في الحركة كذلك لا وجود لتلك الصور أيضاً.

۱۳۶. انظر: سبع رسائل (شرح رسالة الزوراء)، ص ۲۱۰.

۱۳۷. م: + **و أقول: الأمر الوحداني الذي توهّمه و جعله مرجحاً للحوادث و توهّم الحدوث أجزاء تحليلية له إمّا أن يكون أمراً واحداً قارّاً مستمرّاً أو أمراً تدريجياً سيّالاً؛ فعلى الأوّل يلزم تحقّقُ كثيرٍ من النقائض معاً و مفاسد أُخر ظاهرة على ما أشرنا إلى بعضها في ما مضى؛ و على الثاني يعود أصل الإشكال بحذافيره؛ إذ الأمر الغير القارّ السيّال التدريجي لايجوز صدوره عن**

علّة ثانية على ما اعترف به في مواضع من هذا الشرح و الزوراء و شرحها.

۱۳۸. م: + فإنّ الحركة المتوسّطة أمر واحد ثابت مستمرّ قارّ قديمة مستندة إلى علّة قديمة و يلزمه اختلاف نسبٍ متجدّدةٍ متعاقبةٍ بحسب حدود المسافة حادثة محدّدة[۱] لحدوث الحوادث و التسلسل استشكل الأمر في حدوث تلك النسب و قد مرّ ما ذكره القوم في ذلك غير مرّة من أنّ السابق منها علّة للاحق إلى غير النهاية و ما أورد الشارح عليه من امتناع ذلك لجريان التطبيق فيه.

ثمّ في هذا المقام رجع عن إيراده و جعل كلام القوم تحقيقاً ثمّ نقل عن بعضهم «أنّ هذه الحركة كما أنّها متّصلة وحدانية كذلك معلولها أمر واحد؛ فإنّ العقل السليم يحكم بأنّ استمرار المعلول و اتّصاله تابع لاستمرار العلّة و اتّصاله به[۲].

بهذا يظهر أنّ معنى عدم الحوادث ليس هو العدم الحقيقي بمعنى ارتفاع المهيّة في الخارج، بل الإضافي؛ و هو عدم شيء عن شيء آخر كما تنتقل الصفة عن الموصوف فيقال «عدمت عنه» و كما يبعد الشيء المبصَر عن الشخص المبصِر فيقال لذلك الشيء «أنّه عدم عن الحسّ» و هذا بالحقيقة تغيير و انتقال.»[۳]

و أقول: لايخفى ما في هذا الكلام من الفساد و الإفساد. أمّا الفساد فظاهر؛ و أمّا الإفساد فلأنّه هو المأخذ برسالة الزوراء و انحراف كثير من الناقصين عن الطريقة البيضاء.

ثمّ إنّ هذا الشارح بعد نقل هذا الكلام قال: «قد أسلفنا في بحث الاستعداد ما يظهر به ذلك» و أقول: لقد قرّرنا و قدّمنا ما يتبيّن به فساد ذلك، فلانعيده.

ثمّ قال: «و أنت خبير بأنّ ما ذكره من اتّصال الحوادث و أن ليس لها في النفس الاتّصال على تقدير حدوثها؛ فإنّه لايعقل كونه أجزاء فرضية لأمر وحداني لكن هذا القائل يقول به.»[۴]

أقول: عدم معقولية ذلك:

---

۱. م: محده. ۲. م: - به.

۳. ثلاث رسائل (شواكل الحور)، صص ۲۰۸ - ۲۰۹. ۴. نفس المصدر، ص ۲۰۹.

إن كان لكون النفس مجرّدة و امتناع كون المجرّد جزئاً فرضياً من الحوادث المادّية، قلنا: إنّا نمنع الامتناع المذكور و نقول: إنّما الممتنع كون المجرّد جزئاً فرضياً مقدارياً أو ما يشبهه من المادّي؛ و أمّا مطلق الجزء المطلق فامتناعه ممنوع، بل لزوم ذلك أيضاً غير ممنوع، لجواز أن يكون هناك سلسلتان من الحوادث إحديهما مجرّدة و تكون الحوادث المجرّدة أجزاء فرضية لها و الأُخرىٰ مادّية و تكون الحوادث المادّية من أجزائها.

و إن كان للضرورة القاضية بعدم فرضية النفس؛ فالأمر فيها و في كثير من الحوادث كذلك و لا وجه لتخصيصها بالذكر و الاستشكال بها.

و إن كان لأمرٍ آخر فلابدّ من بيانه ليتبيّن فساده.

۱۳۹. الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۱۴۵.

۱۴۰. انظر: شرح حكمة الإشراق، القسم الثاني، المقالة الثانية، الفصل الثامن.

۱۴۱. مجموعۀ مصنّفات شيخ اشراق (حكمة الإشراق)، ج۲، صص ۱۵۰ ـ ۱۵۱.

۱۴۲. م: + و قد أشرنا إلى ذلك في ما مضىٰ إشارةً مّا يظهر أنّ العلم كيفية حاصلة في العقل لها نسبة مخصوصة إلى الأمر الخارجي نسبتها يتميّز و ينكشف ذلك الأمر الخارجي؛ و مطابقتها للأمر الخارجي عبارة عن تحقّق تلك النسبة؛ و حقيقة تلك النسبة غير معلومة؛ و باعتبار تلك النسبة تسمّى تلك الكيفية صورةً و مثالاً؛ و الحكماء حيث أرادوا تميّز تلك النسبة عن ساير النسب مثّلوا بصورة المرآة و نقش الخاتم[1] و لايلزم المطابقة بين المثال و الممثّل من جميع الوجوه؛ فقد تقرّر من ذلك أنّ العلم بالشيء عبارة عن حضور ما له تلك النسبة المخصوصة إلى ذلك الشيء؛ و قد صرّح القوم بأنّ العلم قديكون جوهراً؛ فلايبعد أن يكون لجوهرٍ تلك النسبة إلى أمر آخر.

و اعلم أنّه يكفي التغاثر الاعتباري بين العالم و المعلوم و كذا بين المعلومات؛ فيكفي في

۱. م: الخاطر

تعدّد المعلومات التغائر الاعتباري كما أنّه كافٍ في تغائر العالم و المعلوم؛ و قد صرّح بذلك الشيخ في الشفاء في فصل أنّ الواجب تمام، بل فوق التمام[1].

و إذا تقرّر ذلك و تحرّر فَلْنشرع في تعريف ما تفرّدتُ باستنباطه و توحّدتُ باستخراجه.

فأقول: يجوز أن يكون لأُمورٍ كثيرةٍ صورةٌ و مثالٌ واحدٌ بسيطٌ تكون له تلك النسبة المخصوصة المذكورة إلى تلك الأُمور إمّا إلى جميعها دفعةً؛ فيكون صورة للمجموع و لا لكلّ واحد أو إليها مفصّلاً حتّى يكون صورة لكلٍّ منها؛ و أمّا أنّه ممتنع أن يكون لأمر واحد تلك النسبة إلى أكثر من واحد فغير بيّن و لا مبيّن؛ و يمكن أن يكون ما ذكرنا هو المراد من العلم الإجمالي الذي تحيّر القوم[2] في تحقيقه؛ و لمّا علمت أنّه يكفي التغائر الاعتباري بين العالم و المعلوم و بين المعلومات فظاهر أنّ ذلك التغائر لايوجب الكثرة؛ فلو حصل صورة بسيطة لها النسبة المخصوصة المذكورة إلى الأُمور الكثيرة كان علماً بجميع تلك الأُمور؛ و لا دليل على استحالة مثل ذلك؛ فلو قام بسيط مجرّد بذاته و كان له النسبة المخصوصة إلى جميع الأشياء و علم نفسَه كان علمُه بنفسه علمه بجميع الأشياء.

و المبدأ الأوّل لأُمور لايقتضى تفصيلها ينبغي أن يكون كذلك؛ فيعلم ذاته و ساير الأشياء من ذاته؛ فهو الذي تاح من لسان ذوقي و انتهىٰ إليه نظري على مدارك المشّائين.

و لايخفىٰ على مَن عزّ إدراكه عن زبدة التعقّلات و نسبة التقليدات أنّ التعمّق في هذا المقام و التدبّر في هذا المرام يهدي إلى طريق الرشاد و منزل السداد و تظهر لطائف لاتكاد توجد في مطاوي الكتب الكبار و دفائن أستار لايشار إليها الحكماء في الأعصار منها حقيقة الوحدة و التوحيد و الاتّحاد؛ و معنى العالم سيجيء و العين الثابت تحيّرت به الظاهر[3] من الصوفية فيها؛ فذكروا في توجيهها كلمات مبطلة مظلمة لايشتبه فسادها على كلّ ذي فطرة صحيحة و طبيعة سليمة مستقيمة.

و قد أُفيد في توجيه كلام المشّائين و عدّهم علمه بالأشياء منطوٍ في علمه بذاته كلاماً غير ما

---

۱. م: المهام. ۲. م: العلم. ۳. كذا في المتن.

ذكرنا و هو أنّ صور الكائنات من العوارض التحليلية لذات المبدأ بذات المبدأ؛ فهو معروض بسيط لا كثرة فيه أصلاً و إنّما الكثرة في العوارض التحليلية و لا استحالة في ذلك؛ فإنّ الكثرة فيها لايوجب كثرة في المعروض، لعدم حصولها و تميّزها و تكثّرها في نفس الأمر بدون التحليل العقلي؛ فالعقل بضربٍ من التحليل يقسّم المبدأ إلى عارض و معروض لم‌يحلّل عارضه إلى صور الكائنات و مثلها، كما أنّه يحلّل الجسم إلى ذات جوهري و عرضي به ينتهي؛ و[1] ذلك الذات الجوهري[2] إلى السطح و الخطّ و النقطة؛ و نسبة[3] صور الكائنات إلى المبدأ نسبة لوازم التعليميات إليها؛ فعلم الواجب بذاته يستلزم علمه بتلك العوارض التحليلية التي هي لوازم ذاته؛ و لأنّ تلك اللوازم عوارض تحليلية قبل علمه بالأشياء منطوٍ في علمه بذاته؛ فلنكتف في هذا المقام بهذا الكلام؛ فإنّ الإطناب ممّا لايستطاب.

۱۴۳. م: + و كذا قوله: «و بعد ثبوت استدارة الحركة القول[4] بعدم كرويتها مستلزم لإثبات الفصل» فيها سفسطة باطل لا أصل له مثله؛ فإنّ استلزام استدارة الحركة للفصل ممنوع؛ إذ الفصل إن كان من الأمور المخرجة عن الزوايا كالكُروية للزوايا و نظائرها فظاهر أنّ استدارة الحركة لايوجب كونها فصلاً[5] مطلقاً ـ سواء كانت الحركة مستديرة أو لم‌تكن ـ و إن كان الفصل حركة بتلك الأمور فبيّن أنّ الفصلية أيضاً غير لازم من الاستدارة و لِمَ لايجوز أن يكون الحركة فصله سواء كانت مستديرة أو لم‌تكن؟! فاستلزام استدارة الحركة للفصل ممّا لايبيّن بوجهٍ، بل هو حشو و فضل.

ثمّ الفضل الذي نفاه لإثبات فضله و إظهار مطالعته لكتاب المجسطي حيث قال: «كما اعتمد عليه بطلميوس في كثير من مطالب المجسطى» لو كان معتبراً ـ على ما توهّمه و أخذه ـ ليدلّ على عدم الكُروية؛ إذ قد تقرّر أنّ الكُروية أوسع الأشكال و القدر الذي به أوسع من غيره فضل؛ فيجب أن يكون على شكلٍ لم‌يكن فيه فضل؛ و تفصيل الكلام في تبيين الفضل فصّل في هذا

---

۱. م: ـ و.　۲. م: + ذلك.　۳. م: ـ و نسبة.

۴. م: القوم.　۵. م: + لكانت فصلا.

المقام فَلْنعرض عنه و نرجع إلى ما كنّا بصدده من شرح كلام المتن فنقول.

۱۴۴. الإشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۴۱۵.

۱۴۵. ج: ـ و كذا التفصيل في زمانٍ غير متناهٍ؛ م: + فامتناعه ممنوع؛ فإن قلتَ: لعلّ الشارح أخذ هذا الدعوىٰ ممّا اشتهر من أنّ القوّة الجسمانية متناهية التأثير و التأثّر مدّةً و عدّةً؛ فلايمكن الإدراك التفصيلي في زمانٍ غير متناهٍ؛ و بهذا يندفع الإيراد المورد أوّلاً على أصل الدليل.

قلتُ: الإدراك الإجمالي كافٍ في مطلبنا هذا و به يبطل كلامه و يتمّ مقصودنا على امتناع التأثير الغير المتناهي مطلقاً؛ فمع هذا[1] كيف يدّعى ذلك على إطلاقه مَن يذهب إلى ما اتّفق عليه القوم من أنّ الهيولىٰ قديمة قابلة للصور الغير المتناهية عدّةً و مدّةً متأثّرة منها و أنّ أجرام الأفلاك قابلة لحركاتها السرمدية متأثّرة منها و أمّا المخصّصات فمفصّلة[2] في موضع[3] إيرادها؟!

و أيضاً كيف يدّعي هذا الشارح امتناع ذلك مطلقاً مع اعترافه أيضاً قبل ما نقلناه عنه بوجوب إرادة جزئية مستمرّة استمرار الحركة السرمدية و تصوّر كذلك و وجوب كون محلّ تلك الإرادة و التصوّر قوّة جسمانية؟!

فكلّ ما كان جوابه عمّا عددناه من صور النقض فهو جوابنا؛ و لاينفعه أنّ المدرك و المريد هو المجرّد؛ إذ كلامنا في المتأثّر منهما؛ و بمجرّد ذلك يتمّ نقض كلّية الدعوىٰ على ما لايخفىٰ؛ فإن جوّز ذلك بإمدادٍ من قوّة نفسية أو عقلية كما مرّ قبل في التأثير.

قلنا: النفس لكونها جسماً فعلاً لايصلح لذلك على ما صرّحوا به؛ و لذلك أثبتوا الحركة للفلك عقلاً و أمّا العقل فعلىٰ تقدير كونه صالحاً لإمداد المادّة في قبول الغير المتناهي يصحّ أن يكون ممدّاً في الموادّ التي ذكرناها؛ فيصحّ أن تمدّ قوّة جسمانية في الطلبات الغير المتناهي و الإدراكات الجزئية الغير المتناهية؛ فلم‌يحتج إلى نفس مجرّد على ما هو الدعوىٰ.

۱۴۶. الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۲۱۵.

---

۱. م: و. ۲. م: فمتصله. ۳. ج: موضوع.

۱۴۷. م: + و لانسلّم أنّ النفوس الجزئية أبعاض فرضية منها و لانسلّم أنّ مرتبة من مراتب النفس الكلّي ينقل بالبدن الخاصّ؛ و لانسلّم أنّ الخصوصيات بمنزلة الحصص المفروضة في الجسم البسيط بواسطة عروض الهيئات المختلفة؛ و لانسلّم أيضاً أنّها بمنزلة الصور الحالّة في الهيولىٰ، بل لانسبة بوجهٍ من الوجوه بين المجرّدات و يتبيّن من ذلك؛ و لانسلّم أيضاً أنّ الخصوصيات ليست زائدة على حقيقتها؛ و لانسلّم أنّه إذا فسد البدن المخصوص لم‌تنعدم تلك الخصوصية النفسانية؛ و لانسلّم بقاء الهيئات المكتسبة من ذلك التعلّق؛ و ذوقه الذي أثبت به تلك المطالب معارض بكشفي و بإشراقي و وجداني و بديهتي، بل بديهة كلّ مَن له فطرة صحيحة و طبيعة سليمة مستقيمة يحكم بأنّ نفوس أفراد الإنسان ليست أبعاضاً فرضيةً من أمر مجرّد و أنّ النفس الكلّي بالوجه الذي توهّمه ممتنع و الإشراق حاكم بعدم غلبة كلّ بعض من الأبعاض المفروضة من المجرّد و جميع عوارض هذا البعض على[1] ساير الأبعاض؛ فلو كانت النفوس أبعاضاً فرضيةً لمجرّدٍ ـ كما توهّمه ـ لم‌يكن شيء من النفوس مع جميع ما حسن فيها من الصفات اللائقة بالمجرّدات غائبة عن ساير النفوس؛ فيكون كلّ أحد عارفاً بجميع النفوس مع كلّ ما فيها من النفوس لعدم الغلبة على ما يقتضيه ذوق الاشراق و البديهة مع ما هو من امتناع وحدة النفوس تشهد[2] بذلك على خلاف ذلك اللازم.

ثمّ على تقدير تسليم كون النفوس الإنسانية أبعاضاً فرضيةً من مجرّد و التنزّل عن منعه و دعوى امتناعه نقول: امتناع النفس الكلّي ممنوع؛ و كونه نوراً مجرّداً لايدلّ على ذلك؛ فإنّه أعرف بأن تقتضي المراتب الناقصة من النور قابليته للعدم و أنّ النفس الكلّي من المراتب الناقصة من النور و قدمه ممنوع؛ و لو سلّم فلانسلّم أنّه يستلزم امتناع العدم و لِمَ لايجوز أن يكون عدم بعض الحوادث شرطاً لوجود تلك النفوس؛ فإذا وجد ذلك الحادث انعدمت تلك النفوس الكلّية و بانعدامها ينعدم جميع النفوس الجزئية التي هي الأبعاض الفرضية منها؟! هذا إذا[3] انقلبت النفوس الجزئية أبعاضاً فرضيةً من النفس الكلّي كما هو المتبادر من عبارته، و أمّا[4] إذا جعلت النفوس

---

۱. م: عن.
۲. م: ـ تشهد.
۳. م: إذ.
۴. م: اما

الجزئية مباننة مخالفة لها كان عوداً إلى ما ذكره القوم و يكون جميع ما ذكره لغواً و يكون ما يرد عليهم وارداً عليه مع زيادة.

۱۴۸. انظر: مجموعه مصنّفات شيخ اشراق، ج ۳، (پرتونامه) ص ۸۱.

۱۴۹. الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۲۳، ۳۴۴، ۴۱۰؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۱ ـ ۱۳، ۳۲۰؛ ج ۱۰، ص ۱۷۶؛ ج ۱۱، ص ۱۱۱، ۱۲۰ و... تنزيه الأنبياء، ص ۱۲۷؛ التوحيد، ص ۱۰۳، ۱۵۳؛ سعد السعود، ص ۳۴؛ شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد)، ج ۳، ص ۲۲۶؛ الكافي، ج ۱، ص ۱۳۴؛ عوالي اللئالي، ج ۱، ص ۵۳ و عيون أخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۱۹.

۱۵۰. سبع رسائل (رسالة الزوراء)، صص ۱۷۹ ـ ۱۸۰.

۱۵۱. أوصاف الأشراف، باب التوحيد.

۱۵۲. اقتباس من حديث: «كنت سمعه الذى بي يسمع و بصره الذى بي يبصر»: بحارالأنوار؛ ج ۶۷، ص ۲۲؛ ج ۷۲، ص ۱۵۵؛ ج ۸۴، ص ۳۱؛ الجواهر السنية؛ ص ۲۱۰، ۱۲۱؛ السنن الكبرىٰ (للبيهقي)، ج ۳، ص ۳۴۶؛ ج ۱۰، ص ۲۱۹؛ شرح أُصول الكافى (للمولى صالح المازندراني)، ج ۱، ص ۸۹، ۱۸۸؛ ج ۹، ص ۴۲۴، ۴۲۵؛ صحيح بخارى، ج ۷، ص ۱۹۰؛ عوالى اللئالى، ج ۴، ص ۱۰۳؛ الغدير، ج ۱، ص ۴۰۸؛ الكافى، ج ۲، ص ۳۵۲، ۳۵۳؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۹۱؛ مستدرك الوسائل، ج ۳، ص ۵۸ و وسائل الشيعة، ج ۳، ص ۵۳.

تصویر نسخه های خطی

صفحهٔ آغازین نسخهٔ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی

الاما سا وبها الخامس عشر ان الواجب والمعقول وسلبه المجردات عن الهيات الجسمانية اذا

احدث لا بشرط شيء السادس عشر الوجود يشخص جميع المشخصات السابع عشر الابيض موجود بالذات

او بوجود مغاير عن وجود موصوفه في الجسم الابيض غير الابيض في ذاته ان موجودان احدهما ذات الجسم

وهو المعروض والثاني ذات الابيض وهو العارض الثامن عشر ان جميع الحوادث ازلا وابدا او وجدانى

يستند الى علة دائمة واحدة التاسع عشر انه يجوز ان يكون الشيء تاما من نفسه او لنحم ذكر

الموصل المعلم والصلوة والسلام على سيد الانام اللهم يا متمم الانوار ويا منزل السكينة على

الاسرار نورنا بانوارك وكل بمعرفة اسرارك ارزقنا الشوق الى لقائك والانغماس في تامل

كبريائك واحجب لنا حجابا لطيفا الى جوارك وحجابا حصل به الى حريم دارك واجعل المنا الادراك

والنور منصورا وبارك بهم وعدهم سبلنا الذي نجانا بانوار الهداية عن ظلمات الضلالة و

الغواية وآله الكرام الابرار وصحبه العظام الاخيار ما تعاقب الليل والنهار

قد فرغ من تحريره وتسويده العبد الضعيف النحيف الجاني المحتاج الى

رحمة الله الملك السبحاني مح الله بن شكر الله بن لطف الله

الكاشاني في سادس عشر ذي القعدة سنة

سبع واربعين وتسعمائة الهجرية النبوية

عليه الصلوة والتحية والمدح

تقدرت

۱۰۵

صفحهٔ پایانی نسخهٔ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی

مقدار غير مشاه الرابع عشر ان المرئي من نقبة ضيقة ليس الا ما يسامتها الخامس عشر ان الواجب
والعقول وسائر المجردات هي الهويات الجسمانية اذا اخذت لا بشرط شيء السادس عشر ان الوجود
تشخص جميع المتشخصات السابع عشر الابيض موجود بالذات وله وجود مناو عن وجود موضوعه
ففي الجسم الابيض غير البياض ذاتان موجودان احدهما ذات الجسم وهو المعدوم والثاني ذات
الابيض وهو الموجود الثامن عشر ان جميع الموجودات ازلا وابدا الموجود في شخص مستندا الى علة
دفعة واحدة التاسع عشر الشيء اعم من نفسه هذا وليختم الكلام بذكر المفضل المنعام والصلوة و
السلم على سيد الانام اللهم يا متمم الانوار ويا منزل السكينة على الاسرار نورنا بانوارك وكلنا
بمعرفة اسرارك وارزقنا الشوق الى لقائك والانس بشهود كبريائك واجعل لنا جناحا نطير به
الى جوارك ونجاحا نصل به الى عزيز دارك واجعل اهل الاشراق والنور منصورا وبارك
فيهم وقدسهم سيما نبينا الذي نجانا بانوار الهداية عن ظلمات الضلالة والغواية وآله الكرام
الابرار وصحبه العظام الاخيار ما تعاقب الليل والنهار تمام الكتاب بعون الملك الوهاب
في المحرم سنة ٩٦٢

صفحهٔ پایانی نسخهٔ کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی شهید مطهری

شرح هياكل مير غياث الدين منصور
در حكمة

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم فانا نقول يا غياث المستغيثين خلصنا باشراق هياكل النور عن ظلمات شواكل
الغرور واجذبنا بشوق الجمال عن اغوا الغرور الى ذروة الكمال ولا تحجبنا بظلمات
اغشية الجلال الموية لجمال عن مشاهدة الانوار ومكاشفة الاسرار طهر نفوسنا
عن الادناس الردية البشرية باسطار احسانك وامح عنا به الاوهام عن ابصار
بصائرنا باشراق شمس عرفانك اغثنا في التمسك باهداب الاداب عن خبط
باطل يعتمد حبله الواهي ونور درجة قلوبنا بشطرك كي يطبع في مرآتها صور الاشياء
كما هي كذب الاستعداد الى جناب قدسك فهب لنا قدم صدق في السلوك واعصمنا
من صوب الهالك بحماية تبديد عجاجة الظنون والشكوك لنخر تا يقال [illegible]
الغبار ومحال تحيل الاعذار لا سبيل الى حظاير قدسك الا بلمعات جذبات
انك [illegible] وان الوصول الى مقاصد التقوى الا باعانة دليل الهدى فثبتنا على الاهتداء
بانوار النبي الاحمدي الذي لا يجد الا ناظر الاحول له نظيرا ولو استعار الهلال
لباس الانوار منه لكان بدرا منيرا انت الذي شكت شواكل الشك باليقين وشيدت قواعد
الدين المتين [illegible] على مساجد رمضاء الغواية ظلال اجنحة الهداية وانجح بوارق [illegible]
على العالمين حقايق النعم عليه وعلى آله العظام وصحبه الكرام الصلوة
والسلام ما تعاقب الضياء والظلام

صفحهٔ آغازين نسخهٔ كتابخانهٔ مجلس شوراى اسلامى

۱. آیات

۲. روایات

۳. اشعار

۴. کسان و جایها

۵. کتابها

۶. گروهها

۷. اصطلاحها و موضوعها

و بالجملة: القول بوجود الملائكة و الجنّ و الشيطان[1] ممّا انعقد عليه إجماع الآراء و نطق به كلام اللّه و كلام الأنبياء و حكى مشاهدتهم عن كثير من العقلاء و أرباب المكاشفات من الأولياء؛ و لا وجه لنفيها كما لا سبيل إلى إثباتها بالأدلّة العقلية.

و الحقّ عندي أنّ الجنّ و بعض الملائكة من العالم المثال كما مرّت إليه الإشارة؛ و أمّا الشيطان و بعض آخر فلايليق تحقيقه بهذا المقام؛ و ختم الكلام بالصلوة و السلام على سيّد الأنام.[2]

۱۲۲. الشفاء (الإلهيات)، المقالة السادسة، الفصل الثاني، ص ۲۶۶.

۱۲۳. مجموعة مصنّفات شيخ اشراق، ج ۲ (حكمة الإشراق)، ص ۱۷۳.

۱۲۴. شرح حكمة الإشراق، القسم الثاني، المقالة الثالثة، الفصل الثاني، ص ۳۸۰.

۱۲۵. م: + و حاصله أنّ الحركة واسطة صدور الحادث عن القديم؛ و في ذلك إشكال؛ فإنّ علّة الحادث إن كانت قديمة لزم قدمُ الحادث و إن كانت حادثة لزم التسلسل؛ و القوم أطبقوا على أنّ توسّط الحركة ممّا يدفع هذا الإشكال، لانتهائها إلى إرادات جزئية.

و قال الإمام: الإرادات الجزئية أمور حادثة جزئية؛ فلابدّ لها من علل جزئية؛ و الكلام فيها كالكلام في الأوّل و يتسلسل. ثمّ التسلسل إن كان دفعةً فهو محال و إن كان أيضاً محالاً؛ لأنّ السابق ينعدم حال حصول اللاحق و المعدوم لايكون علّة للموجود.

و أجاب عنه المحقّق في شرح الإشارات بـ «أنّ الإرادة الجزئية كما كانت سبباً[3] لحدوث حركة جزئية و تلك الحركة أيضاً سبب لحدوث إرادة جزئية حتّى تتّصل الإرادات في النفس و الحركات في الجسم و لايتسلسل دفعةً؛ لأنّ الإرادة لكون الجسم في حدٍّ مّا من المسافة ما لميوجد لم يجب تحريك الجسم إليه؛ و إذا وجدت امتنع أن يكون الجسم في حال وجود الإرادة في ذلك الحدّ الذي يريده؛ لأنّ إرادة الاتّحاد لايتعلّق بالموجود، بل كان حدّ آخر قبله؛ و امتنع أن

---

۱. ج: الشياطين.　　۲. ج: ـ و ختم... الأنام.　　۳. م: شيا.

يحصل في الحدّ الذي يريده حال كونه في الحدّ الذي قبله؛ فإذن تأخّر كونه في الحدّ الذي يريده عن وجود الإرادة لأمرٍ يرجع إلى الجسم هو القابل، لأنّ الإرادة التي هي الفاعلة و مع وصوله إلى الحدّ الذي يريده تبقى تلك الإرادة متجدّدة غيره؛ فيصير كلّ وصول إلى حدّ سبباً لوجود إراده متجدّد مع ذلك الوصول و وجود كلّ إرادة يكون سبباً لوصولٍ يتأخّر عنهما؛ فيستمرّ الحركات و الإرادات استمرارَ شيءٍ غير قارّ على تصرّمٍ و تجدّدٍ؛ و السابق لايكون ما يواردها علّة للاحق، بل هو شرط ما تتمّ العلّة بانضيافه إليها؛ و هذا منْ غوامض هذا العلم.» انتهىٰ كلامه.

و حاصله: أنّ كلّ حركةٍ سابقةٍ علّةٌ لإرادة حركةٍ لاحقةٍ. ثمّ إذا وجدت الحركة اللاحقة تكون علّة لإرادة حركة أُخرىٰ و هلمّ[1] جرّا حتّى تتّصل الإرادات و الإشراقات في النفس و الحركات في الجسم؛ و إرادة الحركة لايجامع الحركة، لاستحالة إرادة اتّحاد الموجود؛ فلايكون التسلسل دفعةً؛ و السابق لايكون بانفرادها علّة للاحق، بل هو شرط معدّ تتمّ به العلّة.

و قال الشارح: التحقيق أنّ لها إشراقاً متّحداً وحدانياً تنبعث عنه حركة مستمرّة وحدانية، بل هناك حركتان:

إحديٰهما: لنفس الفلك في الكيفيات الإشراقية.

و الأُخرىٰ: تحرّكهما في العرض.

و ينفرض في كلّ من الحركتين أجزاء؛ فإن قيست الأجزاء إلى الأجزاء كان البعض منها علّة معدّة لبعض آخر؛ و إن لوحظ الحركتان بوحدانيتهما فالأولىٰ سبب لوجود الثانية و الثانية سبب لبقاء الأوّل، كما أنّ العقل المستفاد شرط لحدوث العقل بالفعل و هو شرط لبقاء العقل المستفاد.

و أقول في ما أورده من الكلام: مرادهم أنّ له ثلاثة أُمور:

الأوّل: أنّ الحركة السرمدية حركة واحدة مستمرّة ليس لها جزء بالفعل؛ و هي تستتبع إرادة واحدة مستمرّة كذلك؛ و هذا ليس له، بل هو كلام مشهور من الجمهور مذكور في الكتب المتداولة المتناولة؛ و أيّ طالبٍ لم‌يسمع أنّ الحركة المستمرّة السرمدية حركة شخصية؟! و أراد المحقّق بالحركات في ما نقلنا عنه أبعاض تلك الحركات الواحدة الشخصية على ما صرّح به في

۱. م: هم

كثير من المواضع.

الثاني: أنّ البعض منها علّة معدّة لبعضٍ آخر؛ و قد نقلنا تفصيل الكلام فيه عن المحقّق الطوسي آنفاً.

الثالث: أنّ الحركة النفسانية سبب لوجود الجسمانية؛ و الجسمانية سبق لبقاء النفسانية و لعلّه هو الذي اختصّ ثبوته؛ و ليس بشيءٍ؛ إذ كلّ منهما يصلح لكلّ منهما و لامرجّح لشيءٍ منهما على شيء منهما في شيء منهما.

۱۲۶. م: + هكذا إلى غير النهاية و التسلسل فيها تسلسل في الحوادث؛ و لا محذور فيه، لعدم اجتماع آحادها ـ كما قرّروه في موضعه ـ و الشارح ردّ عليه في شرح الزوراء و قال في هذا الشرح: «الجواد المطلق لايتوقّف فيضه إلّا على الاستعداد[1].

فإن قلتَ: الاستعدادات[2] أيضاً من جوده و فيضه و لابُخل فيه، فما السبب في اختلافها؟[3]

قلتُ: سبب اختلافها[4] الاستعدادات السابقة عليها و هكذا إلى غير النهاية؛ و التسلسل فيها ليس بمحالٍ.»[5]

۱۲۷. م: + إنّه إذا اعتبر و عدّ إنّيّتها كان ترتيبها على ما ذكر؛ و إذا فرض فيها الأجزاء كان كلّ جزء لاحق مستنداً إلى سابقه؛ و إذا تمهّد ذلك، فنقول: إن كان السؤال عن سبب الاستعدادات الجزئية فالجواب ما ذكر أوّلاً؛ و إن كان عن سبب الحركة الوحدانية الاستعدادية بالنسبة إلى المادّة فالجواب أنّ مهيّة تلك المادّة مقتضية لتلك؛ و لذلك قال بعض المحقّقين من أئمّة الكشف و التحقيق: إنّ الاستعدادات الجزئية الوجود مستندة إلى الاستعدادات الكلّية الغير المفصّلة؛ فتحدس من ذلك تعرف من الإجمال سرّ الاختلاف الواقع بين الازدياد بالنقص و الكمال ثمّ.

۱۲۸. سبع رسائل (شرح رسالة الزوراء)، ص ۲۱۰.

---

۱. أي استعداد القابل. ۲. م: الاستعداد. ۳. م: اختلافه.
۴. م: اختلافه. ۵. ثلاث رسائل (شواكل الحور)، ص ۲۰۶.

١٢٩. م: + ثمّ المقصود من إيراد هذا التحقيق الذي أورده في هذا الشرح إن كان دفع الإشكال الوارد على حدوث الاستعداد بوجهٍ لايتوقّف على التزام التسلسل لكونه مردوداً بما ذكره في شرح الزوراء فظاهر أنّه لايتمّ مقصوده بهذا الذي ذكرة من[1] أنّ الحركة الاستعدادية إذا اعتبرت أمراً واحداً مستمرّاً إلى غير النهاية كانت مستندة إلى حركة وضعية كذلك و لا محذور في ذلك و لايلزم التسلسل؛ و الحركة الوضعية المفسّرة كذلك مستندة إلى حركات نفسانية بهذا الوجه؛ و ظاهر أنّه يرد عليه حينئذٍ أنّ الحركة الكيفية النفسانية فاعلية؛ فإن رجع إلى ما ذكره من استناد بعض أجزائه إلى بعض آخر إلى غير النهاية بقي هذا التحقيق و كفى ما ذكره أوّلاً على ما نقلناه في ما مضىٰ مفصّلاً.

و إن كان المقصود بيان سبب اختلاف الاستعدادات فتبيّن أنّه لايبيّن ذلك بتحقيقه؛ و ما ذكره أوّلاً في الجواب من استنادها إلى الاختلافات السابقة كافٍ كما هو الظاهر؛ و التحقيق الذي أورده بدون اعتبار هذا لايفيد جواباً أصلاً؛ إذ وحدة الاستعداد السرمدي و استناده إلى وضعٍ كذلك لايوجب اختلافه ضرورةً.

و إن كان المقصود دفع ما يتوهّم من أنّ الاستعدادات إذا كانت بعضها علّة لبعض آخر إلى غير النهاية لزم كون الاستعدادات المعتبرة جملة علّة لنفسها و الشيء لايكون علّة لنفسه؛ فيندفع بما ذكره من أنّ الاستعدادات إذا اعتبرت أمراً واحداً مستمرّاً كان مستنداً إلى أمر خارج عنه؛ فلم‌يلزم المحذور المذكور؛ فمع بون العبارة عن حمله على هذا المعنى و بُعد المقام عنه ليس تحقيقه هذا ممّا يحسم مادّة الشبهة؛ إذ هذه الشبهة جارية في الحركة الوضعية و الكيفية النفسانية الإشراقية؛ و هذا الحديث لايتأتّى كما لايخفىٰ.

ثمّ لايخفىٰ أنّه حقّق أوّلاً أنّ الحركة الاستعدادية إذا اعتبرت بوحدانيتها كان مستنداً إلى الحركة الوضعية و بعد تمهيد هذا التحقيق قرّر أنّ سبب الحركة الاستعدادية المعتبرة بوحدتها اقتضاء المادّة لها. فظهر أنّ تحقيقه هذا باطل ليس فيه طائل و دلائله لاترجع إلى حاصل. على أنّه لو صحّ اقتضاء المادّة الاستعدادَ مستمرّاً الوجه الذي ذكره لكفىٰ في صدور الحادث عن

---

[1] م. ـ س

القديم و لم‌يلزم وجود حركة وضعية و إشراقات نفسانية كما ذكره المصنّف مراعياً لجميع الحكماء من القدماء.

اللّهمّ! إلّا أن يقال: اعتبار الأوضاع و الحركات لتعلّق الحوادث بها لا للزوم اعتبارها في الحدوث؛ و لايخفىٰ ما فيه الظاهر علاقة.

۱۳۰. سبع رسائل (شرح رسالة الزوراء)، ص ۲۱۱.

۱۳۱. نفس المصدر، صص ۲۱۵ ـ ۲۱۶.

۱۳۲. م: + لايقال: تلك النسب أُمور فرضية لاتستدعي فاعلاً خارجياً لأنّا نقول: قال ـ في هذا الشرح عند جرح قول المصنّف «فربط الحقّ الأوّل الثبات بالثبات و الحدوث» فقيل ما قيل من أنّ الحركة التوسّطية أمر واحد ثابت الذات، مستمرّ متجدّد النسب المختلفة الحادثة بالقياس إلى حدود المسافة، مستندة بحسب ذاته القديمة المستمرّة إلى العلل الثانية القديمة، معدّة بحسب التجدّدات المتعاقبة لحدوث الحوادث الكونية ـ: «أنّه يبقى الكلام في استناد تلك النسب المتعاقبة إلى الذات القديم.

و لايجدى نفعاً ما يقال: إنّها أُمور فرضية لاتستدعي عللاً خارجية؛ فإنّه لاشكّ في أنّها ليست فرضية[1] محضة كزوجية الثلاثة؛ و كيف يصير مثل ذلك مرجّحاً للوجود الخارجي، بل لها نحو من الوجود سواء كان بالفعل في نفس الأمر أو في مرتبة من مراتب القوّة أو ما شئت فسمّه؛ فإنّا نعلم بديهةً أنّ للمتحرّك في آن الوصول إلى حدّ[2] مفروض من المسافة حالة لم‌يكن له قبل الآن و لابعده؛ و مثل هذا يحتاج إلى مرجّح موجود بالفعل أو في مرتبة من مراتب القوّة على نحو ما مرّ.»[3]

---

۱. م: ـ لايستدعي عللاً... فرضية. ۲. م: أحد.

۳. ثلاث رسائل (شواكل الحور)، ص ۲۰۸.

۱۳۳. سبع رسائل (رسالة الزوراء)، صص ۱۷۷ ـ ۱۷۸.

۱۳۴. انظر: سبع رسائل (رسالة الزوراء)، صص ۱۷۸ ـ ۱۷۹ و شرح رسالة الزوراء، صص ۲۱۰ ـ ۲۱۱.

۱۳۵. م: + فإنّ الامتداد السرمدية الموعيّة بالزمان و ما انطبق عليه من الحوادث بأسرها أمر واحد بمنزلة خطّ واحد لاجزء فيه بالفعل؛ و نسبة الأزمنة و الحوادث المتعاقبة إلية نسبة الأجزاء المفروضة في الخطّ إليه.

و تحقيقه أنّ الأجرام الفلكية لها حركة واحدة بالشخص هي التوسّط بين الأوضاع المفروضة و يرتسم منها في الخيال الامتدادُ السرمديُّ المعبّرُ عنها في عرف أهل النظر بالحركة بمعنى القطع؛ و الزمان مقدار ذلك الامتداد الموهوم؛ فكما لا جزء في الزمان بالفعل لا جزء في ذلك الامتداد بالفعل.

ثمّ إنّ هذه الحركة تستتبع حركة الموادّ العنصرية في كيفياتها المحسوسة و الاستعدادية حركة واحدة مستمرّة على منوال وحدتها و استمرارها؛ فكما لا جزء فيها بالفعل كذلك ليس في هذه الحركة جزء بالفعل؛ فنسبة الصور المتعاقبة إلى حركة تلك الموادّ نسبة الأجزاء المفروضة في حركات الأفلاك و الزمان، بل نسبة الألوان المتعاقبة و الكيفيات في الحركة الكيفية و الكمّية إليها؛ فكما لا وجود لتلك الألوان في الحركة كذلك لا وجود لتلك الصور أيضاً.

۱۳۶. انظر: سبع رسائل (شرح رسالة الزوراء)، ص ۲۱۰.

۱۳۷. م: + و أقول: الأمر الوحداني الذي توهّمه و جعله مرجحاً للحوادث و توهّم الحدوث أجزاء تحليلية له إمّا أن يكون أمراً واحداً قارّاً مستمرّاً أو أمراً تدريجياً سيّالاً؛ فعلى الأوّل يلزم تحقّقُ كثيرٍ من النقائض معاً و مفاسد أُخر ظاهرة على ما أشرنا إلى بعضها في ما مضى؛ و على الثاني يعود أصل الإشكال بحذافيره؛ إذ الأمر الغير القارّ السيّال التدريجي لايجوز صدوره عن

علّة ثانية على ما اعترف به في مواضع من هذا الشرح و الزوراء و شرحها.

۱۳۸. م: + فإنّ الحركة المتوسّطة أمر واحد ثابت مستمرّ قارّ قديمة مستندة إلى علّة قديمة و يلزمه اختلاف نسبٍ متجدّدةٍ متعاقبةٍ بحسب حدود المسافة حادثة محدّدة[1] لحدوث الحوادث و التسلسل استشكل الأمر في حدوث تلك النسب و قد مرّ ما ذكره القوم في ذلك غير مرّة من أنّ السابق منها علّة للاحق إلى غير النهاية و ما أورد الشارح عليه من امتناع ذلك لجريان التطبيق فيه.

ثمّ في هذا المقام رجع عن إيراده و جعل كلام القوم تحقيقاً ثمّ نقل عن بعضهم «أنّ هذه الحركة كما أنّها متّصلة وحدانية كذلك معلولها أمر واحد؛ فإنّ العقل السليم يحكم بأنّ استمرار المعلول و اتّصاله تابع لاستمرار العلّة و اتّصاله به[2].

بهذا يظهر أنّ معنى عدم الحوادث ليس هو العدم الحقيقي بمعنى ارتفاع المهيّة في الخارج، بل الإضافي؛ و هو عدم شيء عن شيء آخر كما تنتقل الصفة عن الموصوف فيقال «عدمت عنه» و كما يبعد الشيء المبصَر عن الشخص المبصِر فيقال لذلك الشيء «أنّه عدم عن الحسّ» و هذا بالحقيقة تغيير و انتقال.»[3]

و أقول: لايخفى ما في هذا الكلام من الفساد و الإفساد. أمّا الفساد فظاهر؛ و أمّا الإفساد فلأنّه هو المأخذ برسالة الزوراء و انحراف كثير من الناقصين عن الطريقة البيضاء.

ثمّ إنّ هذا الشارح بعد نقل هذا الكلام قال: «قد أسلفنا في بحث الاستعداد ما يظهر به ذلك» و أقول: لقد قرّرنا و قدّمنا ما يتبيّن به فساد ذلك، فلانعيده.

ثمّ قال: «و أنت خبير بأنّ ما ذكره من اتّصال الحوادث و أن ليس لها في النفس الاتّصال على تقدير حدوثها؛ فإنّه لايعقل كونه أجزاء فرضية لأمر وحداني لكن هذا القائل يقول به.»[4]

أقول: عدم معقولية ذلك:

---

۱. م: محده. ۲. م: - به.

۳. ثلاث رسائل (شواكل الحور)، صص ۲۰۸ - ۲۰۹. ۴. نفس المصدر، ص ۲۰۹.

إن كان لكون النفس مجرّدة و امتناع كون المجرّد جزئاً فرضياً من الحوادث المادّية، قلنا: إنّا نمنع الامتناع المذكور و نقول: إنّما الممتنع كون المجرّد جزئاً فرضياً مقدارياً أو ما يشبهه من المادّي؛ و أمّا مطلق الجزء المطلق فامتناعه ممنوع، بل لزوم ذلك أيضاً غير ممنوع، لجواز أن يكون هناك سلسلتان من الحوادث إحديٰهما مجرّدة و تكون الحوادث المجرّدة أجزاء فرضية لها و الأُخرىٰ مادّية و تكون الحوادث المادّية من أجزائها.

و إن كان للضرورة القاضية بعدم فرضية النفس؛ فالأمر فيها و في كثير من الحوادث كذلك و لا وجه لتخصيصها بالذكر و الاستشكال بها.

و إن كان لأمرٍ آخر فلابدّ من بيانه ليتبيّن فساده.

۱۳۹. الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۱۴۵.

۱۴۰. انظر: شرح حكمة الإشراق، القسم الثاني، المقالة الثانية، الفصل الثامن.

۱۴۱. مجموعهٔ مصنّفات شيخ اشراق (حكمة الإشراق)، ج ۴، صص ۱۵۰ ـ ۱۵۱.

۱۴۲. م: + و قد أشرنا إلى ذلك في ما مضىٰ إشارةً مّا يظهر أنّ العلم كيفية حاصلة في العقل لها نسبة مخصوصة إلى الأمر الخارجي نسبتها يتميّز و ينكشف ذلك الأمر الخارجي؛ و مطابقتها للأمر الخارجي عبارة عن تحقّق تلك النسبة؛ و حقيقة تلك النسبة غير معلومة؛ و باعتبار تلك النسبة تسمّى تلك الكيفية صورةً و مثالاً؛ و الحكماء حيث أرادوا تميّز تلك النسبة عن ساير النسب مثّلوا بصورة المرآة و نقش الخاتم[1] و لايلزم المطابقة بين المثال و الممثَّل من جميع الوجوه؛ فقد تقرّر من ذلك أنّ العلم بالشيء عبارة عن حضور ما له تلك النسبة المخصوصة إلى ذلك الشيء؛ و قد صرّح القوم بأنّ العلم قديكون جوهراً؛ فلايبعد أن يكون لجوهرٍ تلك النسبة إلى أمر آخر.

و اعلم أنّه يكفي التغائر الاعتباري بين العالم و المعلوم و كذا بين المعلومات؛ فيكفي في

---

۱. م: الحاطر

تعدّد المعلومات التغاثر الاعتباري كما أنّه كافٍ في تغائر العالم و المعلوم؛ و قد صرّح بذلك الشيخ في الشفاء في فصل أنّ الواجب تمام، بل فوق التمام[1].

و إذا تقرّر ذلك و تحرّر فَلْنشرع في تعريف ما تفرّدتُ باستنباطه و توحّدتُ باستخراجه.

فأقول: يجوز أن يكون لأمورٍ كثيرةٍ صورةٌ و مثالٌ واحدٌ بسيطٌ تكون له تلك النسبة المخصوصة المذكورة إلى تلك الأُمور إمّا إلى جميعها دفعةً؛ فيكون صورة للمجموع و لا لكلّ واحد أو إليها مفصّلاً حتّى يكون صورة لكلٍّ منها؛ و أمّا أنّه ممتنع أن يكون لأمر واحد تلك النسبة إلى أكثر من واحد فغير بيّن و لا مبيّن؛ و يمكن أن يكون ما ذكرنا هو المراد من العلم الإجمالي الذي تحيّر القوم[2] في تحقيقه؛ و لمّا علمت أنّه يكفي التغائر الاعتباري بين العالم و المعلوم و بين المعلومات فظاهر أنّ ذلك التغائر لايوجب الكثرة؛ فلو حصل صورة بسيطة لها النسبة المخصوصة المذكورة إلى الأُمور الكثيرة كان علماً بجميع تلك الأُمور؛ و لا دليل على استحالة مثل ذلك؛ فلو قام بسيط مجرّد بذاته و كان له النسبة المخصوصة إلى جميع الأشياء و علم نفسَه كان علمُه بنفسه علمه بجميع الأشياء.

و المبدأ الأوّل لأمور لايقتضى تفصيلها ينبغي أن يكون كذلك؛ فيعلم ذاته و ساير الأشياء من ذاته؛ فهو الذي تاح من لسان ذوقي و انتهىٰ إليه نظري على مدارك المشّائين.

و لايخفىٰ على مَن عزّ إدراكه عن زبدة التعقّلات و نسبة التقليدات أنّ التعمّق في هذا المقام و التدبّر في هذا المرام يهدي إلى طريق الرشاد و منزل السداد و تظهر لطائف لاتكاد توجد في مطاوي الكتب الكبار و دفائن أستار لايشار إليها الحكماء في الأعصار منها حقيقة الوحدة و التوحيد و الاتّحاد؛ و معنى العالم سيجيء و العين الثابت تحيّرت به الظاهر[3] من الصوفية فيها؛ فذكروا في توجيهها كلمات مبطلة مظلمة لايشتبه فسادها على كلّ ذي فطرة صحيحة و طبيعة سليمة مستقيمة.

و قد أُفيد في توجيه كلام المشّائين و عدّهم علمه بالأشياء منطوٍ في علمه بذاته كلاماً غير ما

---

١. م: المهام.　　٢. م: العلم.　　٣. كذا في المتن.

ذكرنا و هو أنّ صور الكائنات من العوارض التحليلية لذات المبدأ بذات المبدأ؛ فهو معروض بسيط لا كثرة فيه أصلاً و إنّما الكثرة في العوارض التحليلية و لا استحالة في ذلك؛ فإنّ الكثرة فيها لايوجب كثرة في المعروض، لعدم حصولها و تميّزها و تكثّرها في نفس الأمر بدون التحليل العقلي؛ فالعقل بضربٍ من التحليل يقسّم المبدأ إلى عارض و معروض لم‌يحلّل عارضه إلى صور الكائنات و مثلها، كما أنّه يحلّل الجسم إلى ذاتٍ جوهري و عرضي به ينتهي؛ و[1] ذلك الذات الجوهري[2] إلى السطح و الخطّ و النقطة؛ و نسبة[3] صور الكائنات إلى المبدأ نسبة لوازم التعليميات إليها؛ فعلم الواجب بذاته يستلزم علمه بتلك العوارض التحليلية التي هي لوازم ذاته؛ و لأنّ تلك اللوازم عوارض تحليلية قبل علمه بالأشياء منطوٍ في علمه بذاته؛ فلنكتف في هذا المقام بهذا الكلام؛ فإنّ الإطناب ممّا لايستطاب.

۱۴۳. م: + و كذا قوله: «و بعد ثبوت استدارة الحركة القول[4] بعدم كرويتها مستلزم لإثبات الفصل» فيها سفسطة باطل لا أصل له مثله؛ فإنّ استلزام استدارة الحركة للفصل ممنوع؛ إذ الفصل إن كان من الأمور المخرجة عن الزوايا كالكُرَوية للزوايا و نظائرها فظاهر أنّ استدارة الحركة لايوجب كونها فصلاً[5] مطلقاً ـ سواء كانت الحركة مستديرة أو لم‌تكن ـ و إن كان الفصل حركة بتلك الأمور فبيّن أنّ الفصلية أيضاً غير لازم من الاستدارة و لِمَ لايجوز أن يكون الحركة فصله سواء كانت مستديرة أو لم‌تكن؟! فاستلزام استدارة الحركة للفصل ممّا لايبيّن بوجهٍ، بل هو حشو و فضل.

ثمّ الفضل الذي نفاه لإثبات فضله و إظهار مطالعته لكتاب المجسطي حيث قال: «كما اعتمد عليه بطلميوس في كثير من مطالب المجسطى» لو كان معتبراً ـ على ما توهّمه و أخذه ـ ليدلّ على عدم الكُروية؛ إذ قد تقرّر أنّ الكُروية أوسع الأشكال و القدر الذي به أوسع من غيره فضل؛ فيجب أن يكون على شكلٍ لم‌يكن فيه فضل؛ و تفصيل الكلام في تبيين الفضل فصّل في هذا

---

۱. م: ـ و.　۲. م. + ذلك.　۳. م: ـ و نسبة.
۴. م: القوم.　۵. م: + لكانت فصلا.

المقام فلنعرض عنه و نرجع إلى ما كنّا بصدده من شرح كلام المتن فنقول.

۱۴۴. الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۲۱۵.

۱۴۵. ج: ـ و كذا التفصيل في زمانٍ غير متناهٍ؛ م: ـ فممتنعه ممنوع؛ فإن قلت: لعلّ الشارح أخذ هذا الدعوى ممّا اشتهر من أنّ القوّة الجسمانية متناهية التأثير و التأثّر مدّةً و عدّةً؛ فلايمكن الإدراك التفصيلي في زمانٍ غير متناهٍ؛ و بهذا يندفع الإيراد المورد أوّلاً على نصّ الدليل.

قلت: الإدراك الإجمالي كافٍ في مطلبنا هذا و به يبطل كلامه و يتمّ مقصودنا على امتناع التأثير الغير المتناهي مطلقاً؛ فمع هذا[1] كيف يدّعي ذلك على إطلاقه من يذهب إلى ما اتّفق عليه القوم من أنّ الهيولى قديمة قابلة للصور الغير المتناهية عدّةً و مدّةً متأثّرة منها و أنّ أجرام الأفلاك قابلة لحركاتها السرمدية متأثّرة منها و أمّا المخصّصات فمفصّلة[2] في موضع[3] إيرادها؟!

و أيضاً كيف يدّعي هذا الشارح امتناع ذلك مطلقاً مع اعترافه أيضاً قبل ما نقلناه عنه بوجوب إرادة جزئية مستمرّة استمرار الحركة السرمدية و تصوّر كذلك و وجوب كون محلّ تلك الإرادة و التصوّر قوّة جسمانية؟!

فكلّ ما كان جوابه عمّا عددناه من صور النقض فهو جوابنا؛ و لاينفعه أنّ المدرك و المريد هو المجرّد؛ إذ كلامنا في المتأثّر منهما؛ و بمجرّد ذلك يتمّ نقض كلّية الدعوىٰ على ما لايخفى؛ فإن جوّز ذلك بإمدادٍ من قوّة نفسية أو عقلية كما مرّ قبل في التأثير.

قلنا: النفس لكونها جسماً فعلاً لايصلح لذلك على ما صرّحوا به؛ و لذلك أثبتوا الحركة للفلك عقلاً و أمّا العقل فعلىٰ تقدير كونه صالحاً لإمداد المادّة في قبول الغير المتناهي يصحّ أن يكون ممدّاً في الموادّ التي ذكرناها؛ فيصحّ أن تمدّ قوّة جسمانية في الطلبات الغير المتناهي و الإدراكات الجزئية الغير المتناهية؛ فلميحتج إلى نفس مجرّد على ما هو الدعوىٰ.

۱۴۶. الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۲۱۵.

---

۱. م: ر.　　۲. م: فمتصله.　　۳. ج: موضوع.

۱۴۷. م: + و لانسلّم أنّ النفوس الجزئية أبعاض فرضية منها و لانسلّم أنّ مرتبة من مراتب النفس الكلّي ينقل بالبدن الخاصّ؛ و لانسلّم أنّ الخصوصيات بمنزلة الحصص المفروضة في الجسم البسيط بواسطة عروض الهيئات المختلفة؛ و لانسلّم أيضاً أنّها بمنزلة الصور الحالّة في الهيولىٰ، بل لانسبة بوجهٍ من الوجوه بين المجرّدات و يتبيّن من ذلك؛ و لانسلّم أيضاً أنّ الخصوصيات ليست زائدة على حقيقتها؛ و لانسلّم أنّه إذا فسد البدن المخصوص لم‌تنعدم تلك الخصوصية النفسانية؛ و لانسلّم بقاء الهيئات المكتسبة من ذلك التعلّق؛ و ذوقه الذي أثبت به تلك المطالب معارض بكشفي و بإشراقي و وجداني و بديهتي، بل بديهة كلّ مَن له فطرة صحيحة و طبيعة سليمة مستقيمة يحكم بأنّ نفوس أفراد الإنسان ليست أبعاضاً فرضيةً من أمر مجرّد و أنّ النفس الكلّي بالوجه الذي توهّمه ممتنع و الإشراق حاكم بعدم غلبة كلّ بعض من الأبعاض المفروضة من المجرّد و جميع عوارض هذا البعض على[1] ساير الأبعاض؛ فلو كانت النفوس أبعاضاً فرضيةً لمجرّدٍ ـ كما توهّمه ـ لم‌يكن شيء من النفوس مع جميع ما حسن فيها من الصفات اللائقة بالمجرّدات غائبة عن ساير النفوس؛ فيكون كلّ أحد عارفاً بجميع النفوس مع كلّ ما فيها من النفوس لعدم الغلبة على ما يقتضيه ذوق الاشراق و البديهة مع ما هو من امتناع وحدة النفوس تشهد[2] بذلك على خلاف ذلك اللازم.

ثمّ على تقدير تسليم كون النفوس الإنسانية أبعاضاً فرضيةً من مجرّد و التنزّل عن منعه و دعوى امتناعه نقول: امتناع النفس الكلّي ممنوع؛ و كونه نوراً مجرّداً لايدلّ على ذلك؛ فإنّه أعرف بأن تقتضي المراتب الناقصة من النور قابليته للعدم و أنّ النفس الكلّي من المراتب الناقصة من النور و قدمه ممنوع؛ و لو سلّم فلانسلّم أنّه يستلزم امتناع العدم و لِمَ لايجوز أن يكون عدم بعض الحوادث شرطاً لوجود تلك النفوس؛ فإذا وجد ذلك الحادث انعدمت تلك النفوس الكلّية و بانعدامها ينعدم جميع النفوس الجزئية التي هي الأبعاض الفرضية منها؟! هذا إذا[3] انقلبت النفوس الجزئية أبعاضاً فرضيةً من النفس الكلّي كما هو المتبادر من عبارته، و أمّا[4] إذا جعلت النفوس

---

۱. م: عن. ۲. م: ـ تشهد. ۳. م: إذ.
۴. م: انا.

الجزئية مباننة مخالفة لها كان عوداً إلى ما ذكره القوم و يكون جميع ما ذكره لغواً و يكون ما يرد عليهم وارداً عليه مع زيادة.

۱۴۸. انظر: مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، ج ۳، (پرتونامه) ص ۸۱.

۱۴۹. الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۲۳، ۳۴۴، ۴۱۰؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۱ ـ ۱۳، ۳۲۰؛ ج ۱۰، ص ۱۷۶؛ ج ۱۱، ص ۱۱۱، ۱۲۰ و... تنزيه الأنبياء، ص ۱۲۷؛ التوحيد، ص ۱۰۳، ۱۵۳؛ سعد السعود، ص ۳۴؛ شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد)، ج ۳، ص ۲۲۶؛ الكافي، ج ۱، ص ۱۳۴؛ عوالي اللئالي، ج ۱، ص ۵۳ و عيون أخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۱۹.

۱۵۰. سبع رسائل (رسالة الزوراء)، صص ۱۷۹ ـ ۱۸۰.

۱۵۱. أوصاف الأشراف، باب التوحيد.

۱۵۲. اقتباس من حديث: «كنت سمعه الذى بي يسمع و بصره الذى بي يبصر»: بحارالأنوار، ج ۶۷، ص ۲۲؛ ج ۷۲، ص ۱۵۵؛ ج ۸۴، ص ۳۱؛ الجواهر السنية، ص ۲۱۰، ۱۲۱؛ السنن الكبرىٰ (للبيهقي)، ج ۳، ص ۳۴۶؛ ج ۱۰، ص ۲۱۹؛ شرح أُصول الكافى (للمولى صالح المازندراني)، ج ۱، ص ۸۹، ۱۸۸؛ ج ۹، ص ۴۲۴، ۴۲۵؛ صحيح بخارى، ج ۷، ص ۱۹۰؛ عوالى اللئالى، ج ۴، ص ۱۰۳؛ الغدير، ج ۱، ص ۴۰۸؛ الكافى، ج ۲، ص ۳۵۲، ۳۵۳؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۹۱؛ مستدرك الوسائل، ج ۳، ص ۵۸ و وسائل الشيعة، ج ۳، ص ۵۳.

تصویر نسخه های خطی

شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۱ ش.
۲۵. سه رساله از شیخ اشراق؛ شهاب‌الدین سهروردی؛ به تصحیح و مقدّمهٔ نجفقلی حبیبی؛ چاپ اوّل؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۹۷ ق.
۲۶. سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی؛ محمّد کریمی زنجانی؛ چاپ اوّل؛ تهران: نشر شهید سعید محبّی، ۱۳۸۲ ش.
۲۷. سهروردی و مکتب اشراق؛ تألیف مهدی امین رضوی؛ ترجمهٔ دکتر مجدالدین کیوانی، چاپ اوّل؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷ ش.
۲۸. شرح حکمة الإشراق؛ شمس‌الدین محمّد شهرزوری؛ تصیح و تحقیق و مقدّمه حسین ضیایی تربتی؛ چاپ اوّل؛ تهران: مؤسّسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۲۹. شرح حکمة الإشراق؛ قطب‌الدین شیرازی؛ باهتمام مهدی محقّق و عبداللّه نورانی؛ چاپ اوّل؛ تهران: مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۳۰. شرح المقاصد؛ سعدالدین تفتازانی؛ تحقیق الدکتور عبدالرحمن عمیرة؛ الطبعة الأولی؛ بیروت: عالم الکتب، ۱۹۸۹ م.
۳۱. شرح المواقف فی الکلام؛ میر سیّد شریف الجرجانی؛ مصر: محمّد افندی، ۱۳۲۵ ق.
۳۲. الشفاء؛ ابن سینا، قم: منشورات مکتبة آیة‌اللّه المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۳۳. شهاب‌الدین سهروردی و سیری در فلسفهٔ اشراق؛ تألیف دکتر سیّد جعفر سجّادی؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات فلسفه، ۱۳۶۳ ش.
۳۴. الصحاح؛ تألیف اسماعیل بن حمّاد الجوهری؛ تحقیق أحمد عبدالغفور عطّار؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات امیری، ۱۳۶۸ ش.
۳۵. طبقات أعلام الشیعة؛ الشیخ آقا بزرگ الطهرانی، الطبعة الثانیة؛ قم: مؤسّسهٔ اسماعیلیان.
۳۶. عوالی اللئالی؛ ابن أبی الجمهور الاحسائی؛ تحقیق مجتبی العراقی؛ قم: ۱۴۰۳ ق.
۳۷. عیون اخبار الرضا (ع)؛ شیخ صدوق ابن بابویه؛ ترجمه و تصحیح علی اکبر غفّاری؛ چاپ اوّل؛ تهران: نشر صدوق ۱۳۷۳ ش.
۳۸. فارسنامهٔ ناصری؛ تألیف حسن فسائی؛ تصحیح منصور رستگار؛ چاپ اوّل، تهران: انتشارات

امیرکبیر، ۱۳۶۷ ش.

۳۹. فهرست الفبایی کتب خطّی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی؛ محمّد آصف فکرت؛ چاپ اوّل؛ مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.

۴۰. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی؛ تألیف عبدالحسین حائری؛ جلد پنجم؛ چاپ اوّل؛ تهران: چاپخانهٔ مجلس، ۱۳۵۵ ش.

۴۱. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار؛ از محمّد تقی دانش پژوه و علینقی منزوی؛ جلد سوّم؛ تهران: انتشارت دانشگاه تهران.

۴۲. فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ ملّی؛ تحقیق و تدوین علینقی منزوی؛ جلد یازدهم؛ چاپ اوّل؛ تهران: کتابخانهٔ ملّی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۵ ش.

۴۳. القاموس المحیط؛ مجدالدین محمّد بن یعقوب الفیروزآبادی؛ تحقیق مکتب تحقیق التراث فی مؤسّسه الرسالة؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: مؤسّسة الرسالة، ۱۹۹۳ م.

۴۴. کشف الفهارس (فهرست موضوعی نسخ خطّی کتابخانه‌های جمهوری اسلامی ایران)؛ بخش اوّل؛ سیّد محمّدباقر حجّتی؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۰ ش.

۴۵. کشف الفهارس (فهرست موضوعی نسخ خطّی کتابخانه‌های جمهوری اسلامی ایران)؛ بخش دوّم؛ سیّد محمّدباقر حجّتی؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۶ ش.

۴۶. کنزالعمّال فی سنن الأقوال و الأفعال؛ علاءالدین المتقّی بن حسام الدین الهندی البرهان فوری؛ الطبعة الأولیٰ؛ بیروت: مؤسّسه الرسالة، ۱۴۰۹ ق.

۴۷. گنجینهٔ بهارستان (حکمت ۱)؛ به کوشش علی اوجبی؛ چاپ اوّل؛ تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۰ ش.

۴۸. لسان العرب؛ العلاّمة ابن منظور؛ الطبعة الأولیٰ؛ بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۹۸۸ م.

۴۹. لغتنامه؛ علی اکبر دهخدا؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.

۵۰. مجالس المؤمنین؛ تألیف قاضی نوراللّه شوشتری؛ تهران: کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۵۴ ش.

۵۱. مجلّة مقالات و بررسیها؛ دفتر ۵۷ ـ ۵۸؛ تهران: دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی؛ ۱۳۷۳ ش.

۵۲. مجلّة چیستا؛ سال چهاردهم؛ شمارهٔ ۲ و ۳؛ مدارس شیراز در سدهٔ نهم هجری؛ دکتر علینقی منزوی.

۵۳. مجمع الأمثال؛ أبوالفضل أحمد بن محمّد النیسابوری، بیروت: دارمکتبة الحیاة، ۱۹۹۵ م.
۵۴. مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق؛ تصحیح سیّد حسین نصر؛ چاپ دوّم؛ تهران: مؤسّسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۵۵. المعجم الفقهی (لوح فشرده)؛ الإصدار الثالث؛ قم: مرکز المعجم الفقهی، ۱۴۲۱ ق.
۵۶. معجم متن اللغة؛ احمدرضا؛ بیروت: دارمکتبة الحیاة، ۱۳۸۰ ق.
۵۷. المعجم المفهرس لألفاظ أحادیث بحارالأنوار؛ زیر نظر علی رضا برازش؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۵۸. الملل و النحل؛ تألیف محمّد بن عبدالکریم بن أبی‌بکر أحمد الشهرستانی؛ تحقیق عبدالأمیر علی مهنّا و علی حسن فاعور؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۹۳ م.
۵۹. المواقف فی علم الکلام؛ عبدالرحمن الإیجی؛ بیروت: عالم الکتاب.
۶۰. نهج البلاغه؛ ترجمهٔ سیّد جعفر شهیدی؛ چاپ هفتم؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.

فهرست آثار منتشر شدهٔ مرکز نشر میراث مکتوب
به ترتیب شمارهٔ ردیف

۱. **بخشی از تفسیری کهن به پارسی** / ناشناخته (حدود قرن چهارم هجری)؛ تصحیح دکتر سید مرتضی آیةالله زاده شیرازی
۲. **فرائد الفوائد در احوال مدارس و مساجد** / محمد زمان تبریزی؛ تصحیح رسول جعفریان
۳. **جغرافیای نیمروز** / ذوالفقار کرمانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح عزیزالله عطاردی
۴. **تاج‌التراجم فی تفسیرالقرآن للأعاجم** / ابوالمظفّر اسفراینی (قرن ۵ ق.)؛ تصحیح نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی
۵. **فواید راه آهن** / محمّد کاشف (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح محمّد جواد صاحبی
۶. **نزهةالزاهد** / ناشناخته؛ تصحیح رسول جعفریان
۷. **آثار احمدی** / احمد بن تاج‌الدین استرابادی (قرن ۱۰ ق.)؛ تصحیح میرهاشم محدّث
۸. **دیوان حزین لاهیجی** / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح ذبیح‌الله صاحبکار
۹. **تذکرة المعاصرین** / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح معصومه سالک
۱۰. **فتح‌السبل** / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح ناصر باقری بیدهندی
۱۱. **مرآت الأکوان** / احمد حسینی اردکانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح عبدالله نورانی
۱۲. **تسلیة العباد در ترجمهٔ مسکّن الفؤاد شهید ثانی** / ترجمهٔ مجدالأدباء خراسانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح محمدرضا انصاری
۱۳. **ترجمهٔ المدخل الیٰ علم احکام‌النجوم** / ابونصر قمی (قرن ۴ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۱۴. **فیض الدموع** / بدایع نگار (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی
۱۵. **مصابیح‌القلوب** / حسن شیعی سبزواری (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح محمد سپهری
۱۶. **الجماهر فی الجواهر** / ابوریحان البیرونی (قرن ۵ ق.)؛ تحقیق یوسف الهادی
۱۷. **تحفةالمحبّین** / یعقوب بن حسن سراج شیرازی (قرن ۱۰ ق.)؛ به‌اشراف محمد تقی دانش پژوه؛ تصحیح کرامت رعنا حسینی و ایرج افشار
۱۸. **عیار دانش** / علینقی بهبهانی؛ به کوشش دکتر سید علی موسوی بهبهانی
۱۹. **قاموس البحرین** / محمّد ابوالفضل محمّد؛ تصحیح علی اوجبی
۲۰. **مجمل رشوند** / محمد علی خان رشوند (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر منوچهر ستوده و عنایت الله مجیدی
۲۱. **شرح القبسات** / میر سید احمد علوی؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی
۲۲. **ترجمهٔ تقویم‌التواریخ** / حاجی خلیفه (قرن ۱۱ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح میرهاشم محدّث
۲۳. **تفسیر الشهرستانی المسمی مفاتیح‌الاسرار و مصابیح‌الابرار** / الامام محمد بن عبدالکریم الشهرستانی (قرن ۶ ق.)؛ تصحیح دکتر محمدعلی آذرشب
۲۴. **انوارالبلاغه** / محمد هادی مازندرانی، (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح محمدعلی غلامی‌نژاد
۲۵. **جغرافیای حافظ ابرو (۳ ج)** / حافظ ابرو (قرن ۹ ق.)؛ تصحیح صادق سجادی
۲۶. **تائیّهٔ عبدالرحمان جامی** / تصحیح دکتر صادق خورشا
۲۷. **رسائل دهدار** / محمد دهدار شیرازی (قرن ۱۰ ق.)؛ تصحیح محمد حسین اکبری ساوی
۲۸. **تحفةالأبرار فی مناقب الائمةالأطهار** / عمادالدین طبری (زنده در ۷۰۱ هـ. ق)؛ تصحیح سید مهدی جهرمی
۲۹. **شرح دعای صباح** / مصطفی خوئی؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی

۳۰. **نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء** / المیر محمد باقر الداماد (المتوفی ۱۰۴۱ ق.)؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی

ـ **التصریف لمن عجز عن‌التألیف** / ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی / ترجمه احمد آرام - مهدی محقق

۳۱. **ترجمهٔ اناجیل اربعه** / میرمحمد باقر خاتون‌آبادی (۱۰۷۰ - ۱۱۲۷ ق.)؛ تصحیح رسول جعفریان

۳۲. **عین‌الحکمه** / میر قوام‌الدین محمّد رازی تهرانی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی

۳۳. **عقل و عشق، یا، مناظرات خمس** / صائن الدین تُرکهٔ اصفهانی (۷۷۰ - ۸۳۵ ق.)؛ تصحیح اکرم جودی نعمتی

۳۴. **احیای حکمت (۲ ج)** / علیقلی بن قرچغای خان (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح فاطمه فنا

۳۵. **منشآت میبدی** / قاضی حسین بن معین‌الدین میبدی؛ تصحیح نصرت الله فروهر

۳۶. **کیمیای سعادت** / میرزا ابوطالب زنجانی؛ تصحیح دکتر ابوالقاسم امامی

۳۷. **النظامیّة فی مذهب الامامیّة** / خواجگی شیرازی؛ تصحیح علی اوجبی

۳۸. **شرح منهاج الکرامه فی اثبات الامامه علاّمهٔ حلّی** / تألیف علیّ الحسینی المیلانی

۳۹. **تقویم الایمان** / المیر محمد باقر الداماد؛ تحقیق علی اوجبی

۴۰. **التعریف بطبقات الامم** / قاضی صاعد اندلسی (قرن ۵ ق.)؛ تصحیح دکتر غلامرضا جمشید نژاد اوّل

۴۱. **رسائل حزین لاهیجی** / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی، ناصر باقری بید هندی، اسکندر اسفندیاری و عبدالحسین مهدوی

۴۲. **رسائل فارسی** / حسن لاهیجی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی صدرائی خوئی

۴۳. **دیوان ابی‌بکر الخوارزمی** / ابوبکر الخوارزمی (قرن ۴ ق.)؛ تحقیق الدکتور حامد صدقی

۴۴. **رسائل فارسی جرجانی** / ضیاءالدین جرجانی؛ تصحیح دکتر معصومه نور محمدی

۴۵. **دیوان غالب دهلوی** / اسدالله غالب دهلوی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر محمدحسن حائری

۴۶. **حکمت خاقانیه** / فاضل هندی؛ با مقدمهٔ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، تصحیح دفتر نشر میراث مکتوب

۴۷. **لطایف الأمثال و طرایف الأقوال** / رشیدالدین وطواط؛ تصحیح حبیبه دانش‌آموز

۴۸. **تذکرةالشعراء** / مطربی سمرقندی (قرن ۱۰ - ۱۱ ق.)؛ تصحیح اصغر جانفدا، علی رفیعی علامرودشتی

۴۹. **روضةالأنوار عباسی** / ملامحمّد باقر سبزواری؛ تصحیح اسماعیل جنگیزی اردهایی

۵۰. **راحةالارواح و مونس الاشباح** / حسن شبعی سبزواری (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح محمد سپهری

۵۱. **تاریخ بخارا، خوقند و کاشغر** / میرزا شمس بخارایی؛ تصحیح محمد اکبر عشیق

۵۲. **خریدةالقصر و جریدةالعصر (۳ ج)** / عمادالدین الاصفهانی (قرن ۶ ق.)؛ تحقیق الدکتور عدنان محمد آل طعمه
لوح فشرده (CD) دوره سه جلدی

۵۳. **ظفرنامهٔ خسروی** / ناشناخته (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر منوچهر ستوده

۵۴. **تاریخ آل سلجوق در آناطولی** / ناشناخته (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح نادره جلالی

۵۵. **خرابات** / فقیر شیرازی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح منوچهر دانش‌پژوه

۵۶. **محبوب القلوب (ج ۱)** / قطب الدین الاشکوری؛ تحقیق الدکتور ابراهیم الدیباجی - الدکتور حامد صدقی

ـ **طب الفقراء و المساکین** / ابوجعفر احمد بن ابراهیم بن ابی خالد بن الجزار (قرن ۴ ق.)؛ تحقیق وجیهة کاظم آل طعمة

۵۷. **دیوان جامی (۲ ج)** / عبدالرحمان جامی (۸۱۷ - ۸۹۷ هـ. ق.)؛ تصحیح اعلاخان افصح‌زاد

۵۸. **مثنوی هفت اورنگ (۲ ج)** / عبدالرحمان جامی (۸۱۷ - ۸۹۸ هـ. ق.)؛ تصحیح جابلقا

دادعلیشاه، اصغر جانفدا، ظاهر احراری، حسین احمد تربیت و اعلاخان افصح‌زاد

۵۹. **نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی** / تألیف اعلاخان افصح‌زاد

۶۰. **فهرست نسخه‌های خطّی مدرسهٔ علمیّهٔ نمازی خوی** / تألیف علی صدرائی خوئی

۶۱. **منهاج الولایة فی شرح نهج‌البلاغة (۲ ج)** / ملّا عبدالباقی صوفی تبریزی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح حبیب الله عظیمی

۶۲. **فهرست نسخه‌های خطّی مدرسهٔ خاتم‌الانبیاء (صدر) بابل** / تألیف علی صدرائی خوئی، محمود طیّار مراغی، ابوالفضل حافظیان بابلی

۶۳. **تحفةالأزهار و زلال الأنهار فی نسب أبناء الأئمة الأطهار (۴ ج)** / ضامن بن شدقم الحسینی المدنی؛ تحقیق کامل سلمان الجبوری

۶۴. **القند فی ذکر علماء سمرقند** / نجم الدین النسفی؛ تحقیق یوسف الهادی

۶۵. **شرح ثمرهٔ بطلمیوس** / خواجه نصیرالدین طوسی؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی

۶۶. **کلمات علیهٔ غرّا** / مکتبی شیرازی؛ تصحیح دکتر محمود عابدی

۶۷. **مکارم الاخلاق** / غیاث الدین خواندمیر؛ تصحیح محمد اکبر عشیق

۶۸. **فروغستان** / محمد مهدی فروغ اصفهانی؛ تصحیح ایرج افشار

۶۹. **مرآة الحرمین** / ایوب صبری پاشا؛ ترجمهٔ عبدالرسول منشی؛ تصحیح جمشید کیان‌فر

۷۰. **نامه‌ها و منشآت جامی** / عبدالرحمان جامی؛ تصحیح عصام‌الدین اورون‌بایف و اسرار رحمانف

۷۱. **بهارستان و رسائل جامی** / عبدالرحمان جامی؛ تصحیح اعلاخان افصح‌زاد، محمد جان عمرأف و ابوبکر ظهورالدین

۷۲. **سعادت نامه یا روزنامهٔ غزوات هندوستان** (فارسی) / غیاث الدین علی یزدی؛ تصحیح ایرج افشار

۷۳. **جواهر الاخبار** / بوداق منشی قزوینی؛ تصحیح محسن بهرام‌نژاد

۷۴. **شرح الاربعین** / القاضی سعید القمی؛ تحقیق نجفقلی حبیبی

۷۵. **مجموعه رسائل و مصنفات** / عبدالرزاق کاشانی؛ تصحیح مجید هادی‌زاده

۷۶. **خانقاه** / فقیر شیرازی؛ تصحیح منوچهر دانش‌پژوه

۷۷. **شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب علیهما السلام** / میر حسین بن معین الدین میبدی یزدی؛ تصحیح حسن رحمانی و سید ابراهیم اشک شیرین

۷۸. **لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام** / عبدالرزاق کاشانی؛ تحقیق مجید هادی‌زاده

۷۹. **جواهرالتفسیر** / ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری، تصحیح دکتر جواد عباسی

۸۰. **راهنمای تصحیح متون** / نوشتهٔ جویا جهانبخش

۸۱. **دیوان الهامی کرمانشاهی** / میرزا احمد الهامی، تصحیح امید اسلام‌پناه

۸۲. **شرح نهج‌البلاغه نواب لاهیجی (۲ ج)** / میرزا محمد باقر نواب لاهیجانی، تصحیح دکتر سید محمد مهدی جعفری، دکتر محمد یوسف نیری

۸۳. **دیوان مخلص کاشانی** / میرزا محمد مخلص کاشانی، تصحیح حسن عاطفی

۸۴. **زبور آل داود** / سلطان هاشم میرزا، تصحیح دکتر عبدالحسین نوایی

۸۵. **مجموعه آثار حسام الدین خوئی** / حسن بن عبدالمؤمن خوئی، تصحیح صغریٰ عباس‌زاده

۸۶. **تذکرهٔ مقیم خانی** / محمد یوسف بیک منشی، تصحیح فرشته صرافان

۸۷. **سبع رسائل علامة جلال الدین محمد دوانی**؛ تحقیق و تعلیق دکتر سید احمد تویسرکانی

۸۸. **خلد برین** / محمد یوسف واله اصفهانی قزوینی، تصحیح میرهاشم محدث

۸۹. **ترجمهٔ فرحة الغری** / محمد باقر مجلسی (قرن ۱۱ ق)، پژوهش جویا جهانبخش

۹۰. **سراج السالکین** / گردآورنده ملامحسن فیض کاشانی؛ تصحیح جویا جهانبخش

۹۱. **الآثار الباقية عن القرون الخالية** / أبوريحان محمد بن أحمد البيرونی، تصحیح پرویز اذکایی
۹۲. **جذوات و مواقیت** / میر محمد باقر دادماد؛ علی اوجبی
۹۳. **در شرح أخبار و ابیات و امثال عربی کلیله و دمنه** / فضل الله إسفزاری و مؤلفی ناشناخته، تصحیح بهروز ایمانی
ـ **البلابل القلاقل** / ابوالمکارم حسنی (قرن ۷ ق.)؛ تصحیح محمد حسین صفاخواه
۹۴. **هفت دیوان محتشم کاشانی** / کمال الدین محتشم کاشانی؛ دکتر عبدالحسین نوایی، مهدی صدری
۹۵. **بدایع الملح** / صدرالأفاضل خوارزمی؛ تصحیح دکتر مصطفی اولیایی
۹۶. **فهرست نسخه‌های خطی مدرسه امام صادق (ع) چالوس** / مقدّمه سید رفیع‌الدین موسوی؛ به کوشش محمود طیّار مراغی
۹۷. **کتاب الأدوار فی الموسیقی** / صفی الدین عبدالمؤمن بن یوسف بن فاخر الأرموی البغدادی
۹۸. **تحفة‌الملوک** / علی بن ابی حفص اصفهانی؛ تصحیح علی اکبر احمدی دارانی
۹۹. **مثنوی شیرین و فرهاد** / سرودهٔ سلیمی جرونی؛ تصحیح دکتر نجف جوکار
۱۰۰. **الإلهیات من المحاکمات بین شرح الإشارات** / لقطب الدین محمد بن محمد الرازی، تصحیح مجید هادی‌زاده
۱۰۱. **الأربعینیات لکشف أنوارالقدسیات** / القاضی سعید محمد بن محمد مفید القمی، تصحیح نجفقلی حبیبی
۱۰۲. **الصراط المستقیم فی ربط الحادث بالقدیم** / میر محمد باقر داماد، تصحیح علی اوجبی
۱۰۳. **اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت** / عمیدالدین ابوعبدالله عبدالمطلب بن مجدالدین الحسینی العبیدلی، تصحیح علی اکبر ضیایی
۱۰۴. **دقائق التأویل و حقائق التنزیل** / ابوالمکارم محمودبن ابی‌المکارم حسنی واعظ، پژوهش جویا جهانبخش
۱۰۵. **گوهر مقصود** / مصطفی تهرانی (میرخانی)، به کوشش زهرا میرخانی
۱۰۶. **یلوهر و یوذسف** / مولانا نظام، تصحیح محمد روشن
۱۰۷. **سندبادنامه** / محمدبن علی ظهیری سمرقندی، تصحیح محمد باقر کمال الدینی
۱۰۸. **تحفة‌الفتی فی تفسیر سورة هل أتی** / غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی، تصحیح پروین بهارزاده
۱۰۹. **جهان دانش** / شرف‌الدین محمدبن مسعود مسعودی؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۱۱۰. **کلیات بسحق اطعمهٔ شیرازی** / مولانا جمال الدین ابواسحق حلاج اطعمه شیرازی معروف به بسحق اطعمه شیرازی؛ تصحیح منصور رستگار فسایی
۱۱۱. **محبوب القلوب (ج ۲)** / قطب الدین الاشکوری؛ تحقیق الدکتور ابراهیم الدیباجی - الدکتور حامد صدقی
۱۱۲. **تاریخ عالم آرای امینی** / فضل الله بن روزبهان خنجی اصفهانی؛ تصحیح محمداکبر عشیق
۱۱۳. **روضة‌المنجمین** / شهمردان بن ابی‌الخیر رازی؛ مقدمه، تحقیق و تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۱۱۴. **کلیات نجیب کاشانی** / نورالدین محمد شریف کاشانی؛ تصحیح اصغر دادبه و مهدی صدری

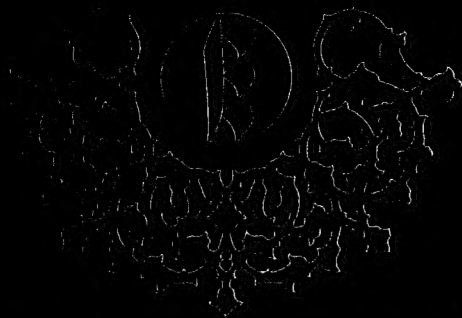
آدرس: تهران، خیابان‌انقلاب اسلامی ـ بین خیابان دانشگاه‌و ابوریحان ساختمان فروردین، شماره۱۳۰۴ طبقهٔ دوم، واحد ۹، ص. پ : ۵۶۹ ـ ۱۳۱۸۵، تلفن: ۱۳ ـ ۶۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۴۰۸۷۵۵
http://www. MirasMaktoob.com

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Like a very large sea, the rich Islamic culture of Iran has produced countless waves of handwritten works. In truth these manuscripts are the records of scholars and great minds, and the hallmark of us Iranians. Each generation has the duty to protect this valuable heritage, and to strive for its revival and restoration, so that our own historical, cultural, literary, and scientific background be better known and understood.

Despite all the efforts in recent years for recognition of this country's written treasures, the research and study done, and the hundreds of valuable books and treatises that have been published, there is still much work to do. Libraries inside and outside the country preserve thousands of books and treatises in manuscript form which have been neither identified nor published. Moreover, many texts, even though they have been printed many times, have not been edited in accordance with scientific methods and are in need of more research and critical editions.

The revival and publication of manuscripts is on the responsibility of the researchers and cultural institutions. The Written Heritage Publication Centre, in pursuing its cultural goals, has sponsored these goals through the efforts of researchers and editors and with the participation of publishers, it may have a share in the publication of this written heritage, presenting a valuable collection of texts and sources to the friends of Islamic Iranian culture and society.

The Written Heritage Publication Centre

ISHRĀQ HAYĀKIL AL-NŪR

LI-KASHF ẒULUMĀT SHAVĀKIL AL-GHARŪR

Ghiyāth al-Dīn Manṣūr Dashtakī Shīrāzī

Introduced & Edited

by

'Alī Owjabī

Mirās-i Maktūb
Tehran, 2005